

سلسلة الفكر

مسعى البشرية الأزلي

الله.. لماذا؟

كارن آرمسترونج

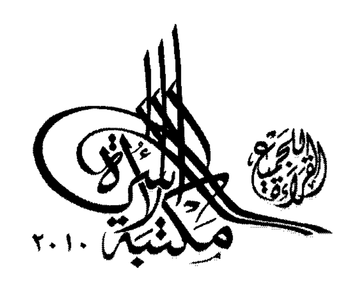
ترجمة

د. فاطمة نصر

د. هبة محمود عارف

مسعى البشرية الأزلي

الله لماذا؟



برعاية السيدة

سوزان مبارك

المشرف العام

د . محمد صابر عرب

تصميم الغلاف

د . مدحت متولى

الإشراف الفنى

ماجدة عبد العليم
على أبــو الخيــر
صبرى عبد الواحد

التنفيذ

الهيئة المصرية العامة للكتاب

الجهات المشاركة

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التربية والتعليم

وزارة التنمية المحلية

المجلس القومى للشباب

وزارة التنمية الإقتصادية

مسعى البشرية الأزلي

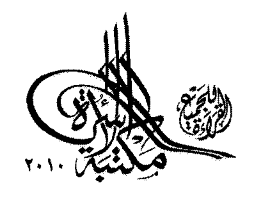
الله لماذا؟

كارن آرمسترونج

ترجمة

د. فاطمة نصر

د. هبة محمود عارف



الله لماذا ؟

آرمسترونج، كارن
الله لماذا ؟/ كارن آرمسترونج؛ ترجمة: فاطمة نصر، هبة محمود عارف . ـ ط ١ . ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
٥٢٠ ص ؛ ٢٤ سم . (سلسلة الفكر – أسرة).
فى رأس العنوان: مسعى البشرية الأزلى.
تدمك ٧ – ٤٩٣ – ٤٢١ – ٩٧٧ – ٩٧٨
١ ـ الديانات المقارنة
أ – نصر ، فاطمة (مترجم)
ب – عارف، هبة محمود (م. مترجم)
جـ – العنوان
رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٩١٢/ ٢٠١٠
I.S.B.N 978-977-421-493 -7
ديوى ٢٩١

توطئـة

مثل كل الأحلام الكبرى التى بزغت منها مشاريع عملاقة أدت إلى تطور مجتمعاتها، ولهذا أرسى **مهرجان القراءة للجميع** جذوره الراسخة فى الأرض المصرية منذ عشرين عامًا.. لقد انطلق أهم مشروع ثقافى فى العالم العربى عام ١٩٩٠ تحقيقًا لحلم السيدة الفاضلة **سوزان مبارك** راعية المهرجان، وصاحبة فكرته والتى دشنته آنذاك بافتتاح عشرات المكتبات فى جميع ربوع الوطن، وأطلقته فى سماء الواقع برؤية واضحة ومحددة تستند على الإيمان بأن الثقافة هى وسيلة الشعوب لتحقيق التقدم والتنمية بما لها من قدرة على تحويل المعارف المختلفة إلى سلوك متحضر، وإعلاء المُثل العليا، وقيم العمل والإنجاز، وإشاعة روح التسامح والحرية والسلام التى دعت إليها جميع الأديان، بهدف أن تُكوِّن ثقافة المجتمع بتأصيل عادة القراءة وحب المعرفة، لذا فإن وسيلة المعرفة الخالدة ستظل هى الكتاب الذى يسهم فى إرساء دعائم التنمية، وتحقيق التقدم العلمى المنشود.

لقد اتسعت روافد الحملة القومية **للقراءة للجميع** طوال الأعوام العشرين الماضية، وأصبحت تشكل فى مجملها دعوة حضارية للبناء الروحى والفكرى والوجدانى للإنسان المصرى نابعة من الإيمان العميق بأن الثقافة هى بكل المقاييس أفضل استثمار لبناء مجتمع المستقبل، وهى الجسر الرئيسى للشباب للحاق بركب الحضارة المعاصرة، بل تكاد تكون هى الوسيلة الوحيدة لنشر قيم العلم والتسامح والديمقراطية والسلام الاجتماعى والتطور الحضارى، وترسيخ قيم المواطنة وقيمة دور المرأة، وتعزيز قيمة التجدد الثقافى والتفكير النقدى

والحوار ومعرفة الآخر والتبادل والتواصل المجتمعى والدولى، وأيضًا إبراز تواصل الإبداع المصرى من خلال نشر الآثار الأدبية لـ «مختلف أجيال المبدعين».

ومنذ العام الرابع لمهرجان **القراءة للجميع**؛ أصبحت **مكتبة الأسرة** من أهم روافده، وقدمت طوال ستة عشر عامًا دون توقف ملايين النسخ بأسعار رمزية لإبداعات عظيمة لشباب المبدعين وكبار الكتاب الذين أثروا المشروع فكريًا وثقافيًا وعلميًا ودينيًا وتراثيًا وأدبيًا، كما قدمت الموسوعات الكبرى التى تُعتبر أعمدة هذه المكتبة، والتى شكلت مسيرة فكر النهضة فبعثت فى نفوس الشباب من جديد الإحساس بالفخر بما قدمته أمتهم من كنوز إبداعية ومعرفية وفكرية للبشرية، وأقامت جسرًا يصل بين ماضيهم وحاضرهم، ويصل بين حاضرهم ومستقبلهم، كما بعثت فيهم روح الانتماء القوى لهويتهم المصرية والعربية، ولما لا وقد أطلت عليهم مكتبة باذخة الثراء تتكئ على مؤلفات حضارة مصرية قديمة ما زالت قادرة على إدهاش العالم حتى هذه اللحظة بما احتوته من تقدم فنى وفكرى وعلمى وفلسفى وأدبى شكَّل فجر «ضمير الإنسانية» وحضارة إسلامية أنارت ظلمات أفلاك البشرية لحقب طويلة من الزمان، ووضع أعلامها بعض أعمدة الحضارة المعاصرة فى مجالات الطب والفلك والرياضيات والآداب!.

لهذا كله ستواصل **مكتبة الأسرة** هذا العام نشر رسالتها بالسعى قدمًا نحو تطوير أدائها، وتحقيق حلمها الأكبر بتكوين ثقافة المجتمع كله بأيسر السبل، والتأكد من اطلاعه على جميع ما أنتجته عبقرية الأمم ممثلة فى تراثها الأدبى والعلمى والفكرى المستنير.

مكتبة الأسرة

٢٠١٠

مقدمة

نُفرِط فى أيامنا هذه، فى الحديث عن الله، بيد أن معظم ما نقوله يتسم بالسطحية والتبسيط. نعتقد، فى مجتمعنا الديمقراطى، أن مفهوم الرب يجب أن يكون سهلاً، وأن يكون الدين متاحا للجميع. كثيرا ما يقول لى القراء، على سبيل العتاب، إن كتابى هذا أو ذاك صعب. وأريد أن أجيب «إنه عن الله». لكن الكثيرون يجدون إجابتى محيرة. فمن المؤكد أن الجميع يعلمون من هو الله: الكائن الأعظم الذى خلق العالم وكل شىء فيه. تظهر عليهم الحيرة حين نبين أنه من غير الدقة أن نسمى «الله» الكائن الأعظم لأن الله ليس كائنا على الإطلاق، وأننا لا نعرف ما نعنيه حينما نقول إنه «خيِّر»، «حكيم» أو «ذكى».

يعلم المؤمنون، نظرياً، أن الله كُلِّيّ التسامي، لكنهم رغم ذلك يَبدون وأنهم يفترضون، بدهياً، أنهم يعرفون من «هو»، وما «يفكر فيه» وما يحبه ويتوقعه. نميل إلى تدجين «آخرية» الله. نسأل الله دائماً أن يبارك أمتنا، ويحمي ملكتنا، ويشفي أمراضنا، ويمنحنا طقسا جميلا يوم رحلتنا. نذكّر الله بأنه خلق العالم وبأننا خطاءون تعساء، وكأنما قد نسي هو ذلك. يستشهد السياسيون بالله لتبرير سياساتهم، ويستخدم المدرسون اسمه للحفاظ على النظام بالفصول، والإرهابيون لارتكاب بشاعاتهم باسمه. نتوسل إلى الله أن يدعم جانبنا في الانتخابات أو الحرب، حتى على الرغم من أنه من المفترض أن أعداءنا هم أيضاً أطفال الله وموضوع حبه ورعايته.

وعلى الرغم من أننا نعيش في عالم قد تغير تماما، ونتبنى نظرة إلى العالم

مختلفة كلية، فثمة نزوع للافتراض أن أسلوب البشر للتفكير فى الله ظل على الدوام كما هو اليوم دونما أى تغيير. لكن وعلى الرغم من ذكائنا التكنولوجى والعلمى المذهل، نجد أحيانا أن تفكيرنا الدينى متخلف بدرجة لافتة، بل إنه حتى بدائى. يماثل إلهنا الحديث من نواحٍ عديدة «الإله الأعظم» الذى اعتقد فيه أسلافنا فى الأزمان الغائرة فى القدم. هؤلاء الذين تم التخلى، بالإجماع عن لاهوتهم، أو أعيد تأويله بأسلوب جذرى نظرا لعدم مواءمته أو جدارته. علم أناس كثيرون فى العالم ما قبل الحداثى كم هو من الصعب الحديث عن الله.

وفى واقع الأمر، فإن اللاهوت مبحث إطنابى. ظل الناس يملأون آلاف الصفحات كتابة عن الله، ويتحدثون عنه دونما توقف. لكن بعض كبار فقهاء الدين اليهود والمسيحيين والمسلمين يقولون إن مبادئنا الدينية هى من صنع البشر ومن ثم فلابد أن تكون منقوصة، هذا على الرغم من أهمية صياغة

أفكارنا عن المقدس فى كلمات. أتوا بتدريبات روحية هدفت عمدا إلى تقويض أنماط التفكير والحديث المعتادة كى يساعدوا المؤمنين على إدراك أن الألفاظ التى نستخدمها لوصف شئوننا الدنيوية ليست مناسبة للحديث عن الذات الإلهية. فليس «هو» خيّر، مقدس، قوى أو ذكى بأى أسلوب يمكننا أن ندركه. بل إنهم ذهبوا إلى أننا حتى لا نستطيع القول إن الله «موجود» بالأسلوب الذى نتخيله لأن مفهومنا عن الوجود مفرط القصور. فضّل بعض الحكماء القول بأن الله «لا شيء» نعرفه لأنه ليس كائناً آخر. وبالتأكيد، فلا يجوز أن تقرأ الكتب المقدسة حرفياً وكأنما هى تشير إلى وقائع معينة. من ثم، فإن أفكارنا الحديثة عن الله، كان لابد وأن تبدو وثنية فى نظر هؤلاء الفقهاء.

لم يتبع خط التفكير هذا قلة من اللاهوتيين (الفقهاء) الراديكاليين فقط. فقد كان التفكير الرمزى أقرب إلى طبيعة الناس فى العصور ما قبل الحداثية مما هو عليه الآن. مثلاً فى أوروبا عصر الأوسطية كان الناس يتعلمون أن ينظروا إلى القُدّاس بصفته إعادة تمثيل رمزى لحياة المسيح وموته وبعثه. أضافت حقيقة أنه لم يكن باستطاعة جمهور المصلين فهم اللغة اللاتينية التى كان يقام بها القداس إلى روحانيته. كان الكاهن يتلو الجزء الأكبر من القداس بصوت خفيض، وكان الصمت الوقور، والدراما الطقوسية، وما يرافقها من موسيقى وإيماءات تتبع أسلوبا محددا، كان هذا كله ينقل جمهور المصلين إلى «فضاء» عقلى وجدانى منفصل عن الحياة العادية. أما اليوم، فإن نسخ الإنجيل أو القرآن متاحة لجميع من بإمكانهم القراءة، لكن كانت علاقة الناس فى الماضى بكتبهم المقدسة جد مختلفة. كانوا ينصتون إليها، تُتلى جزءا جزءا وأحيانا كثيرة بلغة أجنبية ودائماً فى سياق طقوسى مكثّف. كان الوعاظ يحثونهم على عدم فهم تلك النصوص بأسلوب حرفى محض، ويقترحون تأويلات مجازية. كان عصر الأوسطيين، وهم يقدمون مسرحيات

«الأسرار المقدسة» التى كانت تعرض سنويا فى عيد القربان، يشعرون بحرية إدخال تغييرات على القصص الإنجيلية ويبتدعون شخصيات جديدة وينقلونها إلى مشهد معاصر. لم تكن تلك القصص تاريخية بالمعنى الذى نفهمه، لأنها كانت أكثر من مجرد تاريخ.

فى غالبية الثقافات قبل الحداثية، كان ثمة أسلوبان معترف بهما للتفكير، وللحديث واكتساب المعرفة. أطلق عليهما الإغريق التفكير الأسطورى «Mythos» والعقلانى «Logos». وكان كل منهما ضروريا ولم يكن يُنظر لأيهما على أنه أسمى من الآخر، ولم يكونا متضادين بل مكملَيْن لبعضهما. كان لكل منهما مجال كفاءته. وكان يُعتقد أنه من غير الحكمة مزجهما. كان التفكير العقلانى هو الأسلوب الذى به يستطيع الناس ممارسة العمل بكفاءة وفاعلية فى الحياة. من ثم كان عليه أن يتوافق بدقة مع الواقع الخارجى. كان الناس دائما بحاجة إلى التفكير العقلانى لصناعة الأسلحة الفاعلة، لتنظيم مجتمعاتهم، للتخطيط لرحلة أو لحملة عسكرية. كان التفكير العقلانى يَنْظر قدما، دائم البحث عن أساليب جديدة للتحكم فى البيئة، أو لاختراع شىء جديد، أو تحسين الأفكار القديمة. كان التفكير العقلانى ضرورة لبقاء نوعنا، بيد أنه كان له أوجه قصوره: لم يكن باستطاعته تلطيف الأحزان البشرية أو العثور على معنى نهائى لمعارك الحياة، كان على الناس الالتجاء للأسطورة لتوفر لهم هذا.

أما اليوم، فنحن نحيا فى مجتمع التفكير العقلانى العلمى، مجتمع فقدت فيه الأسطورة مصداقيتها وسمعتها الطيبة. فى لغة العامة تعنى «الأسطورة» شيئاً غير حقيقى. لكن الأسطورة لم تكن فى الماضى إغراقا فى الخيال. الأحرى أنها، ومثل التفكير العقلانى، كانت تساعد الناس على العيش الفاعل فى عالمنا المربك، لكن بأسلوب مختلف. ورغم أن الأساطير تروِى قصصاً عن

الآلهة، إلا أنها كانت فى واقع الأمر تركز على أوجه المأزق البشرى الأكثر مراوغة، إرباكا ومأساوية، الأوجه التى تخرج عن نطاق إحالات التفكير العقلانى. تسمَّى الأسطورة أحيانا شكلاً بدائياً من علم النفس. حينما تصف أسطورة ما أبطالاً يتلمسون طريقهم خلال المتاهات، وينزلون إلى العالم السفلى، أو يحاربون، أو يصارعون مسوخاً ووحوشاً، كان الجمهور يفهمها على أنها ليست قصصاً واقعية بشكل أساسى. كان المقصود بها مساعدة الناس على محاولة تفحص المناطق الغامضة من النفس البشرية التى ليست فى متناول إدراكنا رغم أنها تؤثر بعمق على أفكارنا وسلوكنا. كان على الناس اقتحام مناطق عقولهم وأنفسهم المكتظة ومحاربة شياطينهم الشخصية. حينما بدأ فرويد ويونج تخطيط بحثهم العلمى للروح، التجآ تلقائياً إلى تلك الأساطير الموغلة فى القدم. لم يكن يُقصد بتلك الأساطير أبدا أن تكون سردا دقيقاً لحادث تاريخى؛ بل كانت شيئا حدث بمعنى ما ذات مرة، ولكنه أيضاً يحدث طوال الوقت.

لكن لم يكن للأسطورة أن تكون فاعلة إذا اكتفى الناس بـ «الإيمان» بها. لقد كانت، جوهريا، برنامجا للعمل. كان بإمكانها مساعدتك على التموضع فى الحالة الروحية أو النفسية السليمة فيما يناط بك أنت اتخاذ الخطوة التالية من أجل جعل «حقيقة» الأسطورة واقعا معيشا فى حياتك. فالأسلوب الوحيد لتقييم قيمة أية أسطورة أو حقيقتها هو العمل وفق ما تمليه. مثلا، علّمت أسطورة البطل، التى تتخذ نفس الشكل فى جميع الموروثات الثقافية تقريبا، – علمت الناس تحرير إمكانياتهم البطولية من عُقالها. وفيما بعد، رُويت قصص الشخصيات التاريخية مثل شخصية بودا أو عيسى أو محمد، بحيث تتطابق مع هذا النموذج المعيارى وبحيث يتمكن أتباعهم من محاكاتهم بنفس

الأسلوب. كان بإمكان الأسطورة حينما تمارس كمنهج للحياة أن تخبرنا بحقائق جد عميقة عن حالتنا البشرية. أوضحت لنا كيف نحيا بأسلوب أكثر ثراء وزخما، كيف نتعاطى مع حياتنا الفانية، وكيف نَثْبُتُ مبدعين فى وجه المعاناة التى هى إرث البشرية. لكن إذا لم نطبقها على وضعنا، ستظل الأسطورة شيئاً مجرداً غير مصدّق. منذ فجر التاريخ أعاد الناس تمثيل أساطيرهم من خلال طقوس مؤسلبة ذات تأثير جمالى على المشاركين فيها، تماما كالأعمال الفنية، وكانت تدخلهم إلى بعد أعمق من الوجود. من ثم، كانت الأساطير والطقوس متلازمة لا يمكن فصلها عن بعضها ولدرجة أن أصبح أحد موضوعات الجدل البحثى هو أيهما كان الأسبق: القصة الأسطورة أم الطقوس المرافقة لها. بدون الطقوس لم يكن ليتأتى أن تكتسب الأساطير معنى، ولظلت مبهمة مثل نوتة موسيقية لا يمكن لغالبيتنا استيعابها إلا إذا عُزِفت على الآلات.

وبالمثل، فلم يكن الدين وبشكل مبدئى، شيئا اتخذه الناس موضوعا للفكر بل كان شيئا يمارسونه. كان يكتسب حقيقته من خلال الممارسة العملية. ليس من المجدى أن تتخيل أنه سيكون باستطاعتك قيادة السيارة إذا اكتفيت بقراءة كتاب إرشادى أو درست قواعد المرور. ليس بالإمكان تعلم الرقص، أو الرسم، أو الطهو بمجرد قراءة نصوص أو وصفات. تبدو قواعد لعبة الشطرنج مثلا، غامضة ومعقدة ومملة حتى تبدأ فى ممارستها وتتبين منطق قواعدها. ثمة أشياء لا يمكن تعلمها سوى بالممارسة المتواصلة المكرّسة، لكنك إذا ثابرت ستجد أنك قد حققت شيئاً بدا مستحيلا فى البداية. وبدلا من أن تهبط إلى قاع البحيرة، تستطيع أن تطفو. بإمكانك تعلم القفز عالياً برشاقة أكثر مما يبدو وأنه باستطاعة البشر فعل ذلك، أو أن تغنى بجمال ملائكى. لا نفهم دوما كيف ننجز تلك الانتصارات، لأن عقلنا ووجداننا يرشد جسدنا

بأسلوب يتخطى أى تروٍّ واع منطقى. لكن، تظل هناك حقيقة أن بإمكاننا أن نتعلم كيف نسمو على قدراتنا البدئية ونتفوق عليها. تأتى بعض هذه الممارسات ببهجة لا يمكن وصفها. يمكن لموسيقار أن يفقد ذاته فى موسيقاه، أو لراقصة أن تتوحد مع رقصتها بحيث لا يمكن الفصل بينهما، أو لمتزلجة على الجليد أن تشعر بالانسجام مع نفسها ومع العالم الخارجى فيما تسرع منزلقة أسفل المنحدر. إنه إرضاء نحسه فى أعماقنا بأقوى من مجرد «الشعور الطيب». إنه ما أسماه الإغريق «النشوة الروحية ekstasis»، الخطو خارج نطاق ما هو معتاد ومعيارى.

الدين هو مبحث عملى يعلمنا أن نكتشف قدرات جديدة للعقل والقلب. وسيكون هذا إحدى تيمات هذا الكتاب الرئيسية. ليس من المجدى التفكير مليًّا فى تعاليم الدين كى نصل إلى حكم عن صدقها أو زيفها قبل أن نباشر أسلوب حياة متدين. ستكتشف صدق هذه المبادئ - أو زيفها - فقط إن أنت ترجمتها إلى طقس، أو فعل أخلاقى. ومثل أية مهارة أخرى، يتطلب الدين المثابرة، العمل الدءوب والانضباط. سيبز البعض غيرهم، وسيكون البعض غير كفء بدرجة مهولة وسيخطئ آخرون الهدف كلية. أما هؤلاء الذين لا يحاولون فسيراوحون أماكنهم. يجد المتدينون من الصعب شرح كيفية عمل الطقوس والممارسات وأثرها، تماما مثلما قد لا تدرك إحدى المتزلجات بوعى كامل القوانين الفيزيائية التى تمكنها من الارتفاع فوق الجليد لدى خطوها على الأنصال الرقيقة.

نظر الداويون Daoists المبكرون إلى الدين بصفته «مهارة» خاصة تكتسب بالممارسة الدءوبة. أوضح زوانجزى zhuangzi «من حوالى ٣٧٠-٣١١ ق م»، أحد أهم الشخصيات فى تاريخ الصين الروحانى، أنه من غير المجدى أن نحاول تحليل التعاليم الدينية منطقيا. يستشهد بنجار يسمى بيان

الذى يقول: «حينما أعمل على تصنيع عجلة، فإن الطرّق عليها برقة بالغة، وعلى الرغم من لطفه، لا يؤدى إلى صنع عجلة جيدة. كما أن الطرق بالغ العنف سرعان ما يؤدى إلى إرهاقى وعدم نجاح جهدى! من ثم، لا رقة بالغة أو عنفاً مفرطاً. أمسكها بيدى وأبقيها فى قلبى. لا أستطيع التعبير عن هذا بالألفاظ الشفاهية. أنا فقط أعرفه». أو كذاك الأحدب الذى كان يصطاد حشرات زيز الحصاد الطائرة الشفافة باستخدام عامود لزج ولم تفته واحدة منها. كان قد وصل بقوى تركيزه إلى حد الكمال لدرجة فقدانه ذاته فى مهمته، وبدت يداه وأنهما تتحركان ذاتياً. ليس لديه أية فكرة كيف فعلها، كان يعرف فقط أنه قد اكتسب تلك المهارة بعد أشهر من الممارسة. ثم أوضح زوانجزى أن نسيان الذات هذا هو حالة انتشاء روحى ekastasis (فناء الذات الصوفى) التى تمكنك من الخطو خارج جدران الذات الضيقة لتخبر المقدس.

اكتشف من اكتسبوا هذه المهارة وهذا النزوع بُعدا متساميا للحياة ليس هو الحقيقة الخارجية فقط لكنه متطابق مع عمق أعماق كينونتهم. ظلت تلك الحقيقة التى أسموها الله، داو، براهما، أو النيرفانا واقعا للحياة البشرية. لكن كان من المستحيل شرحها بأسلوب عقلانى.

وخلافا لما قد يعتقده المحدثون، لم تكن عدم الدقة هذه محبطة، لكنها أتت معها بحالة النشوة الروحية التى كانت تسمو بالممارسين إلى خارج الحدود المُقيدة للذات. تسعى معارفنا ذات التوجه العلمى إلى السيطرة على الحياة الواقعية، تفسيرها وإلى جعلها تحت هيمنة العقل، لكن أيضاً ظلت بهجة ما لا سبيل إلى معرفته جزءاً من التجربة البشرية حتى أن الشعراء والفلاسفة وعلماء الرياضة والعلماء، حتى فى يومنا هذا يجدون التمعن فى الظواهر التى تستعصى على الحل مصدرا للفرح، للدهشة، والإرضاء.

إحدى خاصيات العقل البشرى هى قدرته على امتلاك أفكار وخبرات تفوق إدراكنا المفاهيمى. فدائما ما ندفع بأفكارنا وخبراتنا إلى أبعاد قصوى بدرجة تنجرف معها عقولنا، وبأسلوب طبيعى، إلى إدراك للمتسامى وحس به. ظلت الموسيقى مرتبطة بالتعبير الدينى بأسلوب لا ينفصم عراه، وذلك لأن الموسيقى، مثل التجربة الدينية فى أفضل أحوالها، تُعيّن «حدود العقل». ولأن كل مجال معرفى يُعرّف بحدوده القصوى، فمن المنطقى أن تكون الموسيقى «تعريفيًّا» عقلانية. وهى أيضا أكثر الفنون ارتباطا بالجسد والأشياء المادية. يُصدرها التنفس، الأصوات، شعر الخيل، القواقع، الأحشاء، وتجد لها «ترددات فى أجسادنا تصل إلى مستوى أكثر عمقا من الإرادة أو الوعى». لكنها أيضا نشاط عقلى عالى الدرجة ويتطلب توازن طاقات متشابكة معقدة، وتكوين علاقات، كما أنها مرتبطة عن كثب بالرياضيات. لكن ذلك النشاط العقلانى الزخم له بعده المتسامى. تصل الموسيقى إلى خارج نطاق متناول الألفاظ: فهى ليست عن أى شىء. مثلا، لا تمثل رباعيات بيتهوفن المتأخرة الحزن، لكنها تستثيره فى المستمع والعازف معا، بيد أنها من المؤكد ليست تجربة حزينة. لدى الاستماع إليها، يبدو أننا نخبر الحزن مباشرة بأسلوب يتسامى على الذات، فهو ليس حزنى أنا، بل هو الحزن ذاته. من ثم، يصبح الذاتى والموضوعى شيئا واحدا فى الموسيقى. لِلُّغة حدود لا نستطيع تجاوزها. حينما ننصت بأسلوب ناقد إلى محاولاتنا المتعثرة للتعبير عن أنفسنا، نصل إلى وعى بـ «الآخرية» التى يستحيل التعبير عنها. يقول چورچ شتاينر الناقد البريطانى موضحا «من المؤكد أن حقيقة أن للّغة حدودا هو الذى يمنحنا البرهان على وجود حضور متسامٍ فى نسيج العالم. وتحديدا بسبب عدم استطاعتنا الذهاب أبعد، لأن الكلام يخذلنا بأعجوبة، فإننا نخبر يقين وجود معنى مقدس يتجاوز معنانا ويحتويه. والموسيقى تواجهنا كل يوم

بأسلوب للمعرفة يتحدى التحليل المنطقى والبرهان الإمبريقى. إنها «زاخرة بالمعانى التى لا تقبل الترجمة إلى بنى منطقية، أو تعبيرات شفاهية». من ثم، تطمح الفنون جميعها إلى الوصول إلى حال الموسيقى، وهكذا تفعل التجربة الدينية فى أفضل أحوالها.

سيجد المتشككون المحدثون من المستحيل قبول استنتاج شتاينر أن «ما يكمن خارج نطاق كلام البشر يُفصح ببلاغة عن وجود الله». بيد أنه بالإمكان أن نعزو هذا إلى فكرتنا بالغة المحدودية عن الله. لم نعد نقوم بممارساتنا، وفقدنا نزوعنا إلى الدين ومهارتنا الدينية. بدأ الغربيون، أثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر، تلك الفترة التى يسميها المؤرخون العصر الحديث المبكر، فى تطوير نوع جديد تماما من الحضارة، حضارة تحكمها العقلانية العلمية وتقوم دعائمها اقتصادياً على التكنولوجيا واستثمار رءوس الأموال. حققت العقلانية نتائج مذهلة بدرجة فقدت معها الأسطورة مصداقيتها وساءت سمعتها. ساد الاعتقاد بأن النهج العلمى هو الوسيلة الوحيدة الموثوقة للوصول إلى الحقيقة. أدى هذا إلى جعل المعتقد الدينى التقليدى صعبا إن لم يكن مستحيلا. وفيما بدأ اللاهوتيون فى تبنى معايير العلم، مضوا يفسرون أساطير المسيحية على أنها وقائع يمكن البرهان على صحتها إمبريقياً، وعقلانيا وتاريخيا، وزجوا بها فى نطاق أسلوب تفكير غريب عنها. لم يعد بمقدور العلماء والفلاسفة فهم جدوى الطقوس أو معناها، وغدت المعرفة الدينية نظرية لا عملية. ضاع منا فن تأويل الحكايا القديمة عن الآلهة وهم يسيرون على الأرض، والموتى يبعثون من الأجداث، والبحار تُشقُّ بمعجزة. بدأ إدراكنا لمفاهيم مثل الإيمان، التنزيل، الأسرار، الأسطورة والدوغما يتبع أسلوبا كان بلا شك سيسبب الدهشة لأسلافنا. وتغير معنى لفظ «العقيدة» بخاصة، بحيث أصبح القبول الساذج بالتعاليم العقائدية متطلباً

سابقا للإيمان، بدرجة أن أصبحنا كثيرا ما نتحدث عن المتدينين بصفتهم «معتقدين believers» وكأنما القبول بالتعاليم التقليدية دونما مساءلة هو نشاطهم الأهم.

نتج عن التأويل المُعقلن للدين ظاهرتان حديثتان متمايزتان: الأصولية والإلحاد والاثنتان مترابطتان. تفجر الورع القتالى الذى يعرف بالأصولية فى جميع العقائد الأساسية تقريبا فى القرن العشرين، فسر الأصوليون المسيحيون، ورغبة منهم فى الإتيان بعقيدة كلية العقلانية والعلمية، تمحو الأسطورة لحساب الفكر المنطقى، فسروا الكتاب المقدس بأسلوب حرفى لا نظير له فى تاريخ الأديان. فى الولايات المتحدة، طوّر الأصوليون البروتستانت أيديولوجيا تعرف باسم «علم الخلق» تعتبر أساطير الإنجيل دقيقة علميًّا. من ثم، ظلّوا يقومون بحملات لمنع تدريس نظرية التطور بالمدارس لأنها تتعارض مع قصة الخلق كما جاءت بسفر التكوين.

تاريخيا، لم يكن الإلحاد، سوى فيما ندر، إنكارا للمقدس بذاته، بل كان دائماً يمثل رفضاً لتصور بعينه للمقدس. كان المسيحيون والمسلمون، فى مرحلة مبكرة من تاريخهم، يُسمون «ملحدين» من قبل معاصريهم الوثنيين، لا لأنهم كانوا ينكرون وجود الله، بل لأن تصورهم للإله كان مختلفا بدرجة بدا معها وأنه نوع من المروق. من ثم، فالإلحاد يعتمد بأسلوب طفيلى على شكل الإيمان بالإله الذى يسعى إلى إنكاره، وبذا يصبح نسخته المغايرة أو مَقْلُوبة. طوّر فويرباخ، ماركس، نيتشه وفرويد الإلحاد الغربى الكلاسيكى فى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. كانت أيديولوجياتهم، فى جوهرها، رد فعل على المدرك اللاهوتى للإله الذى تطور فى أوروبا والولايات المتحدة فى العصر الحديث، بل إن ذلك المدرك هو الذى أملى تلك الأيديولوجيات. أما الإلحاد المعاصر الذى يتبناه دوكينز وكريستوفر هيتشنز وسام هاريس فهو

مختلف لأنه يركز حصريا على الإله الذي طورته الأصوليات، حيث يعتمد ثلاثتهم على أن الأصولية تشكل جوهر الدين جميعه ولبه. وقد أدى هذا إلى إضعاف جدلهم النقدى، لأن الأصولية هى، فى واقع الأمر، شكل غير تقليدى للعقيدة لدرجة التحدى، وغالبا ما تسىء تمثيل الموروث الذى تحاول الدفاع عنه. لكن «الملحدين الجدد» يتمتعون بقاعدة واسعة من - القراء، ليس فقط فى أوربا العلمانية، بل أيضا فى الولايات المتحدة التى ظلت، تقليدياً، أكثر تدينا. توحى شعبية كتبهم أن ثمة الكثيرين ممن يشعرون بالحيرة والإرباك، بل وحتى الغضب من مفهوم الإله الذى ورثوه.

من المؤسف أن يعبر هوكينز، هيتشنز وهاريس عن أنفسهم بهذا الإفراط لأن بعض انتقاداتهم صحيحة. فقد ارتكب المتدينون بالفعل بشاعات وجرائم، كما أن «لاهوت» الأصوليين الذى يهاجمه الملحدون الجدد «غير بارع» كما قد يقول البوذيون. لكنهم يرفضون، عن مبدأ، الحوار مع رجال الدين ممن هم أكثر تمثيلا لموروثات التيار الرئيسى. من ثم، أتى تحليلهم ضحلا إلى درجة محبطة، لأنه مؤسس على لاهوت ضحل. وفى الواقع فإن الملحدين الجدد ليسوا على درجة كافية من الراديكالية، فقد أصر عدد من الفقهاء اليهود والمسيحيين والمسلمين على أن الله ليس موجودا بالمعنى المتداول، وأنه لا يوجد شىء فى الأعالى، ولم يكن هدفهم من هذه الأقوال الجازمة هو إنكار وجود الله بل الحفاظ على تساميه. بيد أنه فى مجتمعنا الثرثار، مفرط التشبث برأيه، فقد غفلنا عن هذا الموروث المهم الذى بإمكانه حل الكثير من مشاكلنا الدينية الراهنة.

لا أنوى بإطلاقه، الهجوم على أية معتقدات يعتنقها الأفراد بصدق. ترى الآلاف المؤلفة من الأشخاص أن رمزية الرب الحديثة تناسبهم تماما: فقد منحتهم، مدعومة بطقوس ملهمة، وتنظيم للعيش فى مجتمع نابض حى، حساً

بمعنى متسامٍ. تصر جميع العقائد أنه يجب التعبير عن الروحانية الحقة باتساق، فى التعاطف العملى، والقدرة على الشعور مع الآخر. وإذا كانت الفكرة التقليدية عن الله تلهم التماهى مع الآخرين واحترامهم، فهى بذلك تؤدى وظيفتها. لكن الإله الحديث هو واحد فقط من المعتقدات الدينية التى تطورت خلال تاريخ الديانات التوحيدية الذى يقدر بثلاثة آلاف عام. ولأن «الله» مطلقٌ لا نهائى، فليس باستطاعة أحد أن تكون له الكلمة الفصل. أجد أنه من دواعى القلق أن يشعر الكثيرون بالتشوش والحيرة حول طبيعة الحقيقة الدينية، ويفاقم هذا الحس الطبيعة الجدلية الخلافية لمعظم النقاش الدينى فى الوقت الحالى. أهدف، فى كتابى هذا، إلى الإتيان بشىء جديد إلى الطاولة.

بإمكانى فهم الضيق والتوتر الذى يشعر به الملحدون الجدد من أمثال دوكينز، لأنه، وكما أوضحت فى مذكراتى «السلم اللولبى The Spiral Staircase» فقد ظللتُ لسنوات عديدة لا أريد أن تكون لى أية علاقة بالدين، ومن المؤكد أن بعضاً من كتبى الأولى بها اتجاهات «دوكينسية» لكن دراستى لأديان العالم على مدى العشرين عاما الأخيرة أجبرتنى على مراجعة آرائى المبكرة. فتحت تلك المراجعة عينى على أوجه دينية يمارسها معتنقو الأديان الأخرى مما أدى إلى تعديل عقيدة طفولتى الضيقة الدوغماتية. هذا بالإضافة إلى أن التقييم الدقيق الواعى للأدلة جعل نظرتى للمسيحية ذاتها تتغير. أحد الأشياء التى تعلمتها هى أن الشجار حول الدين مُضرٌّ، وغير مجدٍ ولا يؤدى إلى الاستنارة. فهو لا يجعل فقط التجربة الدينية الحقة مستحيلة، بل إنه ينتهك الموروث السقراطى العقلانى أيضا.

حاولت، فى الجزء الأول من هذا الكتاب، أن أوضح كيف كان الناس يفكرون عن الرب فى العالم ما قبل الحديث، بأسلوب آمل أن يلقى الضوء على

بعض القضايا التى يجدها الناس الآن إشكالية: الكتب المقدسة، الإلهام، الخلق، المعجزات، التنزيل، الإيمان، العقيدة، والأسرار المقدسة، ويوضح أيضا كيف يضل الدين طريقه. أما فى الجزء الثانى، فأتتبع صعود «الإله الحديث» الذى قلب الكثير من المسلمات الدينية التقليدية رأساً على عقب. لا يمكن بالطبع، أن تكون هذه دراسة مستفيضة. لقد ركزتُ على المسيحية لأنها أكثر الموروثات التى تأثرت بصعود الحداثة العلمية كما أنها تحمّلت أيضا وطأة الهجمة الإلحادية الجديدة. هذا علاوة على أننى، ركزت، من خلال الموروث المسيحى، على تيمات وموروثات تتعاطى مباشرة مع مشاكلنا الدينية الراهنة وتتعلق بها. الدين معقد، وتوجد فى جميع العصور سلالات وأنواع عديدة من التدين والورع، ولا يحدث أبدا أن يسيطر توجه واحد بكلية. يمارس الناس عقائدهم بأساليب عديدة منوعة، مختلفة، بل ومتناقضة. لكن ظل التكتم المتعمد والمبدئى والتحفظ فى الحديث عن الله و/أو المقدس تيمة ثابتة ليس فقط فى المسيحية بل أيضا فى جل العقائد الكبرى حتى مقدم الحداثة بالغرب. اعتقد الناس أن الله يفوق أفكارنا ومفاهيمنا وأنه ليس بالإمكان معرفته سوى بالممارسة والتبتُّل. لقد أغفلنا تلك البصيرة المهمة، وأعتقد أن هذا أحد الأسباب فى أن كثيرا من الغربيين اليوم يجدون مفهوم «الله» على هذا القدر من الصعوبة. من ثم، فقد كرستُ اهتماماً خاصا بهذا المبحث الذى أهملناه بأمل إلقاء الضوء على مأزقنا الراهن. لكننى، بالطبع، لا يمكننى الزعم بأن هذا كان توجها شموليا، فقط أنه كان عنصرا مهما فى ممارسة المسيحية، وأيضا عدد من العقائد التوحيدية وغير التوحيدية الأخرى لذا وجب الاهتمام به.

بيد أنه وعلى الرغم من أن الكثيرين اليوم لا أدريون بشأن العقيدة، فإن العالم يشهد فى الوقت الراهن إحياء دينيا. وعلى النقيض من التنبوءات

العلمانية فى منتصف القرن العشرين، فلن يختفى الدين. بيد أنه إذا خضع للتوجهات العنيفة المتعصبة التى ظلت دائما جزءا لا يتجزأ من الروح العلمية الحديثة، فإن هذا الإحياء الجديد سيكون «غير بارع». نرى اليوم الكثير من الدوغما الطنانة، الدينية والعلمانية، لكن أيضا، فإنه ثمة تقدير متنامٍ لقيمة «عدم الإلمام» «ما لا سبيل إلى معرفته». لا نستطيع أبدا إعادة خلق الماضى، لكن بإمكاننا التعلم من أخطائه واستبصاراته. ثمة موروث دينى طويل يؤكد على معرفة حدود معرفتنا، أهمية الصمت، والتكتم والرهبة. وهذا ما آمل أن أتفحصه فى هذا الكتاب. ظل أحد شروط التنوير هو استعدادنا للتخلى عما اعتقدنا أننا نعرفه وذلك كى نقدر الحقائق التى لم نحلم بها أبدا. ربما يكون علينا أن نتخلص من كثير مما تعلمناه عن الدين و ننساه قبل أن نستطيع التقدم باتجاه بصيرة جديدة. ليس من السهل أن نتحدث عن الله، وغالبا ما يبدأ المسعى الدينى بإفناء إرادى لأنماط التفكير العادية. وربما كان هذا ما كان بعض أوائل أسلافنا يحاولون إبداعه فى معابدهم تحت الأرضية غير العادية.

الجزء الأول

الرب المجهول

(٣٠٠٠٠ ق م - ١٥٠٠ م)



1

الإنسان... ذلك المخلوق الديني

Homo religiosus

حينما يُطفئ المرشد السياحي مصباحه الكشاف في كهوف لاسكو بمحافظة دوردونية بفرنسا يتملك الحضور مشاعر غامرة. يقول أحد زوار الكهف «فجأة تشعر وأن حواسك غير موجودة. تُمحى آلاف السنين.. تجد أنك لم تخبر أبداً في حياتك ظلمة أشد ظلاما. لا أدرى.. كانت إرباكا كليًا. لا تعرف ما إن كنت تنظر شمالا، جنوبا، شرقا، أم غرباً.. تختفي كل الاتجاهات وتجد نفسك في ظلام لم ير الشمس أبدا. وحينما يخبو الوعي المعتاد بضوء النهار يشعر المرء بانفصال لا زماني عن جميع اهتمامات ومتطلبات العالم العلوي الذي خلّفه وراءه». قبل الوصول إلى أول تلك الكهوف التي زينها أسلافنا في العصر الحجري القديم منذ سبعة عشر ألف عام، يكون الزائرون قد تعثروا لمسافة حوالي ٨٠ قدما أسفل نفق منحدر يقع على عمق ٦٠ قدما تحت مستوى سطح الأرض ويخترق أحشاء الأرض لمسافة أكثر عمقا. ثم، فجأة ، يوجّه المرشد أشعة كشافه إلى السقف فتبدو الحيوانات المرسومة وأنها تخرج من أعماق الصخور. يسير حيوان غريب، بطنه حُبلى وقرونه طويلة مدببة خلف صف من الماشية البريّة: خيول، وغزلان، وثيران، وتبدو كلها متحركة وساكنة في آن.

ككل، هناك حوالى ستمائة جدارية وألف وخمسمائة نقش فى متاهة
لاسكو. ثمة ثور أسود مخصى يخور، وبقرة تقفزه، موكب من الخيول تتحرك
فى الاتجاه المعاكس. وفى مدخل ممر طويل يُعرف بالسُّرة، رُسِمت مجموعة
الغزلان الرشيقة أعلى حافة صخرية بحيث تبدو وأنها تسبح. نرى تلك الصور
بوضوح يفوق كثيرا ما كان متوفرا لفنانى العصر الحجرى القديم الذين كان
عليهم أن يعملوا على ضوء مصابيح صغيرة وامضة وضعت متقلقلة على
سقالة تَركتْ ثقوبا بسطح الجدار. كثيرا ما كان الفنانون يرسمون صورا
جديدة على صور قديمة، هذا على الرغم من وجود مساحات كافية متاحة. لكن
يبدو وأن الموقع كان ذا أهمية قصوى، وأنه لأسباب لا نستطيع سبر أغوارها،
فقد كانوا يرون أن بعض الأماكن أكثر ملاءمة من غيرها. كان موضوع
الصور يخضع لقواعد لا أمل لنا فى فهمها. أيضاً انتقى الفنانون قليلا فقط

من السلالات التى كانوا يعرفونها، ولم يكن ثمة صور لحيوانات الرنة التى كانوا يأكلونها. كان يتم المزاوجة فى الصور، بين الحيوانات على نحو متسق - الثيران والأحصنة، الثيران والماموثات - تمازجات لا نجد لها نظيرا فى الحياة الواقعية. ليست لاسكو فريدة، فثمة حوالى ثلاثمائة كهف مُزيَّن فى تلك المنطقة فى جنوب فرنسا وشمال إسبانيا. بعض الأعمال الفنية أكثر بدائية من غيرها، لكن الصور والتصميمات متماثلة بشكل أساسى فى جميع تلك الكهوف. الموقع الأكثر قدماً يوجد فى جروس شوفيه ويرجع تاريخه إلى حوالى ٣٠٠٠٠ عام قبل الميلاد، وهو وقت يبدو وأن الجنس البشرى، فى تلك المنطقة كان قد مر بتغير تطورى مفاجئ. كانت ثمة زيادة دراماتيكية فى عدد السكان ربما تكون قد أدت إلى توتر اجتماعى. يعتقد بعض المؤرخين أن «فَنْ الكهوف هو مُدوّنة للطقوس المنشأة اجتماعيا.. للتحكم فى الصراعات..

مشفرة تصويريا لحفظها ونقلها عبر الأجيال» لكن الرسوم تعبر أيضا عن ذائقة جمالية زخمة للعالم الطبيعي. لدينا هنا أحد أقدم الأدلة على نظام أيديولوجي بقي ثابتا في موقعه قرابة ٢٠ ألف عام، وبعدها اعترى الكهوف الإهمال في حوالي عام ٩٠٠٠ ق. م.

والآن، ثمة توافق عام على أن تلك المتاهات كانت أماكن مقدسة لأداء نوع من الطقوس. يرى بعض المؤرخين أن هدفها كان برجماتيا خالصا، لكن الحفاظ عليها فقط كان لابد أن يقتضي قدراً هائلاً من العمالة غير المنتجة. كانت بعض تلك المواقع على درجة من العمق بحيث إن الوصول إلى مركزها الداخلي كان يستغرق ساعات عديدة. كانت زيارة الكهوف خطرة، مرهقة، فظة، مبددة للوقت. ثمة إجماع عام على أن الكهوف كانت أَحْراماً، تعكس مواضيع صورها وأيقوناتها، مثلما هو الحال في أي معبد، رؤية مختلفة جذريا عن رؤية العالم الخارجي. لا نبني معابد كتلك في الغرب الحديث. نظرتنا إلى العالم يهيمن عليها الطابع العقلاني، ونفكر بسهولة أكثر من خلال المفاهيم لا من خلال الصور. نجد أنه من الصعوبة بمكان أن نفك شفرة رموز الكاثدرائيات عصر الأوسطية مثل تلك الموجودة بشارتر/ فرنسا، من ثم فإن تلك الأضرحة التي تنتمي إلى العصر الحجري تمثل تحديًا يكاد لا يمكن التغلب عليه.

لكن ثمة بعض المفاتيح التي تساعدنا على الفهم. تُصوِّر إحدى الرسومات اللافتة، يرجع تاريخها إلى حوالي عام ١٢٠٠٠ ق م، بكهف في لاسكو يُعرف بالسرداب Crypt لأنه يقع على عمق أكبر من الكهوف الأخرى، تُصوّر ثورا ضخما «من نوع البيزون» أصيب بجراح من رُمح سُدِّد إلى أجزائه الخلفية. أمام الحيوان الجريح يرقد رجلٌ رُسِم بأسلوب أكثر بدائية من الحيوان ذراعاه ممدودتان، عضوه منتصب، ويرتدي ما يبدو وأنه قناع طائر. أيضا، تعلو

رأس طائر عصا الرجل الملقاة على الأرض. يبدو هذا وأنه رسم توضيحى لإحدى الحكاوى الشهيرة التى ربما شكلت الأسطورة المؤسسة لهذا الملاذ المقدس. حُفِر نفس المشهد على قرن حيوان رنة بمدينة ڤيلاد القريبة وعلى كتلة حجرية بملاذ صخرى فى روك دوسور بالقرب من ليموج، وهذا النقش أقدم من رسم لاسكو بخمسة آلاف عام. عُثر أيضا على خمس وخمسين صورة مماثلة فى كهوف أخرى، نقوش على صخور تنتمى إلى العصر الحجرى بإفريقيا، وتوضح رجالا فى حالات غشية يواجهون حيوانات وأذرعهم مرفوعة. ثمة احتمال أن يكون هؤلاء الرجال شامانات.

نعلم أن الشامانية تطورت فى إفريقيا وأوربا أثناء العصر الحجرى القديم، ثم انتشرت إلى سيبيريا ومن هناك إلى أمريكا وأستراليا، حيث مازال الشامان هو القائد الدينى بين الشعوب الأصلية التى تعمل بالصيد. وعلى الرغم من أن تلك المجتمعات تأثرت بالضرورة بالحضارات المجاورة، لكن توقف نمو كثير من البنى الأصلية لتلك المجتمعات لدى مرحلة تماثل تلك التى كانت موجودة بالعصر الحجرى، وظلت كما هى حتى سنوات القرن التاسع عشر الأخيرة. واليوم، ثمة استمرارية لافتة فى رحلة الشامان الذى تعتريه حالة غشية من سيبريا مخترقا الأمريكتين حتى يصل إلى تييرّا ديل فيوجو Tierra del Fuego: يُغمى عليه أثناء جلسة علنية لاستحضار الأرواح ويعتقد أنه يطير خلال طبقات الهواء ليستشير الآلهة عن مواقع صيد الحيوانات. لا يشعر الصيادون فى تلك المجتمعات التقليدية بتمايزات بين الأنواع، أو بوجود مصنفات دائمة: بالإمكان أن يصبح البشر حيوانات والحيوانات بشرا. تضفى رؤيا الشامان معنى على صيد الحيوانات التى تعتمد عليها تلك المجتمعات وعلى قتلها.

يشعر الصيادون بعظيم الإرباك لدى قتل الحيوانات التى يعتبرونها

أصدقاءً ورعاةً لهم. ومن أجل تخفيف التوتر، يُحيطون الصيد بالمحرمات والمحظورات. يعتقدون أن الحيوانات، منذ زمن طويل، صنعت عهدا مع البشر، والآن، يرسل إله يعرف بـ «سيد الحيوانات» أو «الحيوان السيد» قطعانا من العالم التحتى كى تُقْتل فى سهول الصيد، وذلك لأن الصيادين وَعَدوا بأداء الطقوس التى تمنحها حياة بعد الموت. غالبا، لا يقرب الصيادون النساء قبل رحلة الصيد، ويصطادون فى حالة من الطهارة الطقوسية ويشعرون بتماهٍ عميق مع ضحاياهم. فى صحراء كالاهارى، حيث الغابات مقدسة، يكون على الصيادين الاعتماد على أسلحة خفيفة تكشط الجلد فقط، من ثم، فهم يدهنون سهامهم بسم قاتل يسرى مفعوله ببطء شديد. على رجل القبيلة أن يبقى مع ضحيته، ويبكى لبكائها، ويشارك رمزيا فى آلام احتضارها. تتماهى بعض القبائل الأخرى مع ضحاياها بارتدائهم أزياء حيوانات. وبعد نزع اللحم عن العظام، يعمد البعض لإعادة تركيب هيكل الحيوان المقتول وتغطيته بجلده، ويقوم آخرون بدفن البقايا غير القابلة للأكل وبذلك يعيدون الحيوان، رمزيا، إلى العالم التحتى الذى قدم منه.

من المحتمل أن صيادى العصر الحجرى كان لهم نفس النظرة إلى العالم، يبدو أن بعض الأساطير والطقوس التى ابتدعها هؤلاء قد ظلت مستمرة فى موروثات الثقافات المتعلمة التى تلت. مثلا، تقديم الحيوانات أضحيات طقس رئيسى فى جميع أنظمة الديانات القديمة تقريبا، وقد حافظت تلك التقاليد على طقوس الصيد لما قبل التاريخ، واستمرت فى تكريم الحيوانات التى تمنح حياتها فى سبيل البشرية. إحدى وظائف هذا الطقس هو إثارة التوتر بأسلوب يُجبر المجموعة على مواجهته والتحكم فيه. يبدو أن الحياة الدينية، ومنذ بدايات البشرية الأولى، كانت متجذرة فى الحقيقة المأساوية بأن استمرار الحياة يعتمد على تدمير مخلوقات أخرى.

إذن، فربما كانت كهوف العصر الحجرى مشهدا لطقوس مماثلة. تضم بعد الرسومات رجالا يرقصون وهم يتزيون كحيوانات. يقول رجال الغابات إن رسوماتهم على الصخور تصور «العالم (الذى يقع) خلف هذا الذى نراه بأعيننا» والذى يزوره الشامانات خلال غشيتهم الروحية. يلوثون جدران الكهوف بدماء الحيوانات التى يقتلونها وبدهونها وروثها، كى يعيدوها، رمزياً، إلى الأرض. كانت دماء الحيوانات ودهونها مكونات لرسومات العصر الحجرى، ومن المحتمل أن فعل الرسم ذاته كان طقس استعادة. كما أنه من المحتمل أيضا أن الرسومات تصور النماذج الأولى للحيوانات الخالدة التى تتخذ أشكالا جسدية فى عالمنا الفوقى. أسست جميع الديانات القديمة على ما يُسمّى فلسفة الحيوان الخالدة أو المتكررة perennial لأن تلك الفلسفة كانت موجودة بشكل ما أو آخر فى ثقافات كثيرة قبل حديثة. ترى تلك الفلسفة كل شخص أو شيء أو تجربة نسخة طبق الأصل من حقيقة فى عالم مقدس أكثر فاعلية ودواما من عالمنا. حينما يصطاد أحد سكان أستراليا الأصليين حيوانا، يشعر بالتماهى التام مع «الصياد الأول» من ثم يجد نفسه وسط حقيقة أكثر ثراء، وزخما تُشعِره بالحيوية والاكتمال. من المحتمل أن صيادى لاسكو كانوا يعيدون تمثيل النموذج الأصلى للصيد فى تلك الكهوف وسط هذه الرسومات لأرض الصيد الخالدة قبل أن يغادروا القبيلة ويشرعوا فى مسعاهم الخطر للحصول على طعام.

ليس باستطاعتنا، بالطبع، سوى التكهن. يعتقد بعض الباحثين أن هذه الكهوف كانت تُستخدم لإجراء مراسم البلوغ، طقوس مرور الصبية من الطفولة إلى النضوج. كان نمط التلقين هذا حاسماً فى الديانات القديمة ومازال يمارس فى المجتمعات التقليدية حتى يومنا هذا. حينما يصل الصبية مرحلة البلوغ يُفْصلون عن أمهاتهم ويمرون بمحنٍ مخيفة تحولهم إلى رجال. لا تملك القبيلة رفاهية السماح للمراهق بـ «العثور على ذاته» بالأسلوب

الغربى، عليه التخلى عن تبعية الطفولة وتحمل أعباء النضوج بين عشية وضحايا. ومن أجل بلوغ هذا الهدف، يُحتجز هؤلاء الصبية فى مقابر، يدفنون فى الأرض، يقال لهم إن الوحوش على وشك أن تلتهمهم، يجلدون، يُختّنون، يوشمون. وإذا سارت طقوس التكريس على النحو الصحيح، سيُجبَر المراهق على التعرف على إمكانات باطنية لم يكن يعرف أنه يمتلكها. يخبرنا علماء النفس أن هول تلك التجربة تتسبب فى اختلال نكوصى للشخصية، الذى، وإذا تم التعاطى معه بمهارة، سيؤدى إلى إعادة تنظيم بنَّاء لقوى الشاب. لقد واجه الموت، وتعرف على الجانب الآخر، والآن، فهو مستعد نفسياً للمخاطرة بحياته من أجل أُناسه.

لكن ليس هدف هذا الطقس فى المجتمعات البدائية هو تحويله المراهق إلى آلة قتل فاعلة، بل لتدريبه على القتل بالأسلوب المقدس. يسمع أولا عن «الحيوان السيد» عن العهد، عن شهامة الحيوانات وكرمها، وعن الطقوس التى سترد إليها حياتها حينما تُجتاز تلك الطقوس المؤذية. وفى تلك الملابسات غير العادية، يدفع به، وهو فى عزلة عن كل ما هو مألوف، إلى حالة جديدة من الوعى تمكنه من تقدير الرابطة العميقة التى تصل الصياد والضحية فى صراعهما المشترك من أجل البقاء. ليست هذه معرفة تكتسب من خلال التمكن والتفكير المنطقى المحض، لكنها تماثل الإدراك الذى نصل إليه من خلال الفن. يملك الشعر، المسرحيات، أو اللوحات العظيمة القدرة على تغيير مدركاتنا بأسلوب قد لا يكون باستطاعتنا تفسيره منطقيا، على الرغم من أنه يبدو حقيقيا بشكل لا يقبل الجدل. فى تلك اللوحات نجد أن أشياء تبدو متمايزة للعين المنطقية، نجدها متصلة على نحو عميق، أو تكتسب أشياء أخرى عادية تماما - كرسى، زهرة عباد الشمس، أو زوج من البووتس - أهمية روحية غامضة. يؤثر الفن فى عواطفنا ويخاطبها. إذا كان هذا الأثر أكثر من مجرد

تجل سطحى، فلابد لتلك البصيرة الجديدة أن تترسخ بدرجة أعمق من المشاعر العادية التى هى بطبيعتها وقتية زائلة.

وإذا كان المؤرخون مصيبين فيما يقولونه عن وظيفة كهوف لاسكو، يمكن القول إذن بثقة إن الدين والفن كانا مرتبطين بقوة منذ البدايات الأولى. والدين، مثل الفن، هو محاولة لتشكيل معنى فى مواجهة آلام الحياة ومظالمها القاسية. وبصفتهم مخلوقات تسعى إلى المعنى، فمن السهل جداً للرجال والنساء أن يسقطوا فى براثن اليأس. لذا، التجأوا إلى الديانات والأعمال الفنية لتساعدهم على العثور على قيمة لحياتهم، هذا على الرغم من جميع الشواهد المحبطة الدالة على نقيض ذلك. توضح أيضاً خبرة التكريس التى يمر بها الصبية أن كثيرا من معانى الأسطورة، مثل أسطورة «الحيوان السيد» تعزى إلى السياق الطقوسى الذى تُنقل من خلاله. قد لا تكون صحيحة إمبريقياً، وقد تتحدى قوانين المنطق، لكن الأسطورة الجيدة ستخبرنا بشىء ذى قيمة عن المأزق البشرى. ومثل العمل الفنى، فلن نفهم للأسطورة معنى إلا إذا فتحنا أعماق ذواتنا لتلقيها كى نتيح لها أن تغيرنا، لكن، إذا قاربناها متحفظين، ستظل مستغلقة علينا، غير قابلة للفهم، بل سخيفة مضحكة.

يتطلب الدين عملا شاقاً. ليست استبصاراته بدهية، بل يجب رعايتها وتنميتها، تماما كتنمية الذائقة الفنية، الموسيقية والشعرية. يصبح ذلك الجهد الزخم المتطلّب جليًّا بخاصة فى متاهة تروا فرير (الإخوة الثلاثة) بأرييج فى جبال البرانس. وصف الدكتور هربرت كون، الذى زار الموقع عام ١٩٢٦ بعد اكتشافه باثنى عشر عاما، التجربة المخيفة للزحف خلال النفق - الذى لا يزيد ارتفاعه فى بعض المناطق على قدم واحد - والذى يؤدى إلى قلب ذلك الحرم الرائع الذى ينتمى للعصر الحجرى. تذكّر قائلاً «شعرتُ أننى أزحف فى نعش. كان قلبى يدق بعنف والتنفس عسير. من المروع وجود السقف على تلك

المسافة شديدة القرب من الرأس». كان بإمكانه سماع أنين أعضاء الفريق الآخرين فيما هم يناضلون وسط الظلام، وحينما وصلوا فى النهاية إلى الردهة تحت الأرضية الواسعة شعروا وأن هذا كان «خلاصا». وجدوا أنفسهم يحدقون فى جدار مغطى بنقوشات مذهلة: ماموثات، بيزونات، خيول برية، ذئاب شرهة شمال أمريكية، وثيران المسك، أسهم تتطاير فى جميع الأرجاء، الدماء تتدفق من أفواه الدببة، وشكل بشرى يرتدى جلد حيوان يعزف الفلوت. كان يهيمن على المشهد شكل ضخم مرسوم، نصفه رجل ونصفه حيوان، كان يركز عينيه الضخمتين الثاقبتين على الزوار. أكان هذا هو «الحيوان السيد؟» أم أن هذا المخلوق الهجين كان يرمز إلى الوحدة التحتية للحيوان والبشر، للطبيعى والمقدس؟

لن يُتوقع من صبى أن «يعتقد» فى «الحيوان السيد» قبل أن يدخل الكهوف. لكنه لدى وصوله إلى ذروة محنته، كان لابد لهذه الصورة أن تترك انطباعات عميقة. فربما كان قد ظل لساعات يشق طريقه بصعوبة خلال ممرات متلفلفة بمصاحبة «أغانى، صيحات، ضوضاء، أو أشياء غريبة يُلقى بها من حيث لا يدرى أحد»، فلابد وأنه كان من السهل ترتيب أمر المؤثرات الخاصة فى مكان كهذا، لم يكن ثمة مفهوم لما هو فوق طبيعى فى فكر القدامى، لا هوة عميقة تفصل بين البشرى والمقدس. كان الكاهن يرتدى الزى المقدس، أى جلد حيوان ليتقمص شخصية «الحيوان السيد»، ويصبح تجسيدا مؤقتا للقوة الإلهية. لم تكن هذه الطقوس تعبيراً عن «عقيدة» يجب تقبلها بإيمان أعمى. يقول الباحث الفرنسى والتر بركرت موضحاً أنه من غير المجدى البحث عن فكرة أو عقيدة خلف الطقس. لم يكن الطقس، فى العالم قبل الحديث، نتاج أفكار دينية، بل على النقيض، فقد كانت الأفكار نتاج الطقوس. الإنسان الدينى برجماتى بهذا المعنى فقط. إذا لم يعدْ الطقس يستدعى اقتناعا عميقا بالقيمة النهائية للحياة، كان يتم نبذه. مضى صيادو

المدلقة، لعشرين ألف عام، يخترقون طريقهم خلال ممرات التروا فرير الخطرة كي ياتوا باسطورتهم - أيّا ما كانته - إلى الحياة. ولابد وأنهم قد وجدوا مجهودهم مُجزيا وإلا لتخلوا عنه ودونما تردد.

لم يكن الدين شيئاً يُلْحق بالحال البشرية، إضافة اختيارية يفرضها على الناس كهنة مجردون من الأخلاق. بل ربما أمكننا القول إن الرغبة فى تنمية حس بالمتسامى هى السمة البشرية التعريفية. فى حوالى عام ٩٠٠٠ ق. م، حينما طور البشر الزراعة، ولم يعودوا يعتمدون على الحيوانات فقط، فقدت طقوس الصيد القديمة بعضا من جاذبيتها وتوقف الناس عن زيارة الكهوف. لكنهم لم ينبذوا الدين بإطلاقه بل طوروا مجموعة من الأساطير والشعائر تقوم على خصوبة التربة التى ملأت رجال العصر النيوليثى (الحجرى الحديث) ونساءه بالرهبة الدينية. أصبح حرث الحقول طقسا حل محل الصيد، واحتلت الأرض «التى تمنح الغذاء مكانة الحيوان السيد». قبل العصر الحديث كان غالبية الرجال والنساء نزاعين بطبيعتهم للدين وكانوا على استعداد لبذل الجهد فى سبيل ذلك. أما اليوم، لم يعد الكثير منا على استعداد لبذل هذا الجهد، من ثم، تبدو الأساطير القديمة اعتباطية، قصيّة، وغير مصدقة.

ومثل الفن، تتطلب حقائق الدين الرعاية المنظمة لأسلوب وعى مختلف. دائماً ما بدأت تجربة الكهوف بفقدان الحس بالتوجه وبالزمان والمكان نتيجة الظلمة التامة الدامسة التى كانت تمحو عادات العقل المعيارية. يقتضى تشكيل البشر منهم، أن يبحثوا بين حين وآخر عن حالة من الانتشاء، من «الخطو خارج» المعتاد. واليوم، يلجأ الناس الذين لم يعودوا يجدون هذه الحالة فى التجربة الدينية إلى منافذ أخرى: الموسيقى، الرقص، الفن، الجنس، المخدرات، أو الرياضة. نسعى بإصرار إلى هذه التجارب التى تلمس أعماقنا، وتحملنا بعيدا، مؤقتا، خارج ذواتنا. فى مثل تلك الأوقات، نشعر أننا نسكن حالتنا البشرية باكتمال يفوق المعتاد ونخبر زخماً لكينونتنا.

قد تبدو لاسكو قصية بدرجة الاستحالة عن الممارسات الدينية الحديثة. لكننا لا نستطيع فهم طبيعة المسعى الدينى، أو مأزقنا الدينى الحالى إلا إذا قدَّرنا الروحانية التى ظهرت فى وقت مبكر من تاريخ الإنسان الدينى Homo religious، واستمرت تضفى الحيوية على العقائد الإيمانية «التوحيدية» حتى مطلع العصر الحديث، حينما ظهر تدين مختلف تماما فى الغرب أثناء القرن السابع عشر. ومن أجل هذا علينا أن نخص عددا من المبادئ الجوهرية التى ستكون ذات أهمية قصوى لقصتنا.

يتعلق المبدأ الأول بطبيعة الحقيقة الجوهرية - سمّيت فيما بعد الله، نيرڤانا، براهما أو داو. يوجد فى نتوء صخرى بلوسل بالقرب من لاسكو، نقش صخرى بارز عمره سبعة عشر ألف عام، ابتُدع فى نفس وقت أقدم رسومات الكهوف القريبة منه. يصور امرأة تحمل قرن بيزون محدّب، فوق رأسها بحيث يوحى مباشرة بظهور القمر فى مرحلة الهلال، ويدها اليمنى موضوعة على بطنها الحبلى. فى ذلك الوقت، كان الناس قد بدأوا يلاحظون مراحل القمر لأسباب عملية، لكن لم يكد لدينهم أن تكون له علاقة بالملاحظة العلْمية الأولية للكون الفيزيقى. بدلا من ذلك، كان الواقع المادى يرمز إلى بعد غير مرئى للوجود. توحى «ڤينوس» لوسل الصغيرة هذه بوجود رابطة بين القمر، والدورة الأنثوية، والإنجاب البشرى. كان القمر، فى أجزاء كثيرة من العالم، يرتبط بعدد من الظواهر لا تربطها، ظاهرها أية علاقة: النساء، الماء، الحياة النباتية، الأفاعى، والخصوبة. العامل المشترك بين كل تلك الظواهر هى قدرة الحياة على الانبعاث حيث بإمكانها تجديد نفسها باستمرار. بإمكان كل الأشياء أن تزوى وتصبح لا شىء، لكن، فى كل عام، بعد موات الشتاء، تنبثق من الأشجار أوراق جديدة، يذبل القمر ويختفى، ثم يكبر وهّاجا مرة أخرى، أما الأفعى، الرمز الشمولى للبدء، فتنسلخ من جلدها الذاوى المتغضن القديم لتظهر مرة أخرى وامضة مفعمة بالحياة. جسدت الأنثى أيضاً تلك القدرة

التى لا تبلى. كان قدامى الصيادين يُجلّون إلهة تعرف باسم «الأم العظمى». تظهر فى نقوشات حجرية بارزة بكاتالهويوك فى تركيا، وهى تضع مولودها، ويحيط بها على الجانبين جماجم الخنازير البرية، وقرون الثيران - بقايا صيد ناجح. وحيث كان الصيادون والحيوانات يموتون فى صراعهم الضارى من أجل البقاء، كانت الأنثى دائماً تأتى بالحياة الجديدة.

ربما كانت تلك المجتمعات القديمة تحاول التعبير عن حسها بما أطلق عليه الفيلسوف الألمانى مارتن هايدجر (١٨٩٩- ١٩٧٦) «الكينونة»، طاقة جوهرية تدعم كل شىء موجود وتضفى عليه الحياة. الكينونة متسامية. لا يستطيع المرء رؤيتها، لمسها أو سماعها، لكنه يستطيع ملاحظتها وهى تعمل من خلال الناس، الأشياء، والقوى الطبيعية المحيطة. نعلم، من وثائق العصر الحجرى الحديث والمجتمعات الرعوية أن ما كان موضع تبجيل ليس هو «كائن» بذاته، بل «الكينونة» بصفتها القوة المقدسة النهائية. كان من المستحيل تعريفها أو وصفها لأن الكينونة كلية الشمول، وعقولنا مُعدّة للتعاطى مع كائنات محددة يمكننا فقط المشاركة فيها بأسلوب محدود. لكن كان ثمة أشياء محددة أصبحت رموزا تعبر بجلاء عن سطوة الكينونة التى كانت تحفظها وتشعّ من خلالها بوضوح خاص. كان الحجر، أو الصخرة (التى كانت كثيرا ما ترمز للمقدس) تعبر عن استقرار الكينونة واستمراريتها، والقمر عن قدرتها اللانهائية على التجديد والتجدد، والسماء على سموها الشاهق، حضورها الكلى، وشموليتها، لم يكن أى من تلك الرموز يُعبد فى حد ذاته. لم يكن الناس يسجدون ويعبدون الصخرة كصخرة، كانت الصخرة مجرد بؤرة توجه انتباههم إلى جوهر الحياة الغامض. الكينونة تربط كل الأشياء ببعضها، البشر، الحيوانات، الحشرات، النجوم، والطيور، كلها تقاسمت الحياة المقدسة التى تُبقى على الكون بكامله. نعلم مثلا، أن القبائل الآرية القديمة التى كانت تسكن سهول القوقاز منذ حوالى عام ٤٥٠٠ قبل الميلاد، كانت تبجل قوة غير

مرئية غير شخصية داخل أنفسهم وداخل جميع الظواهر. كانت جميع الأشياء تجليًا لهذه «الروح» كلية الانتشار (manya باللغة السانسكريتية).

من ثم، لم يكن ثمة اعتقاد فى وجود كائن أعلى واحد فى العالم القديم فإن أى مخلوق كهذا لا يمكنه سوى أن يكون كائنا - ربما أكبر وأفضل من أى شىء آخر، لكنه مازال حقيقة محدودة لا مكتملة. شعر الناس أنه من الطبيعى لهم أن يتخيلوا جنسا من الكائنات الروحية ذات طبيعة أسمى من طبيعتهم ويدعونهم «آلهة». فبعد كل شىء، فقد كان ثمة قوى عديدة غير مرئية فاعلة فى العالم - الرياح، الحرارة، العاطفة والهواء، وكانت كثيرا ما تتطابق مع الآلهة. مثلا، كان آجنى، الإله الآرى، هو النار التى غيرت الحياة البشرية، وكان يَرْمز، كإله مُشخصن، إلى الرابطة العميقة التى كان يشعر بها الناس مع هذه القوى المقدسة. كان الآريون يدعون آلهتهم «الكائنات الساطعة» (devas) لأن «الروح» كانت تسطع من خلالها بتوهج يفوق التوهج الذى تسطع به من خلال المخلوقات الفانية، لكن لم يكن لتلك الآلهة أية سيطرة على العالم! لم تكن كلية العلم، وكانت مجبرة، مثل جميع الأشياء الأخرى على الخضوع للنظام المتسامى الذى كان يُبقى على كل شىء فى الوجود، يرسل النجوم فى طريقها، يجعل الفصول تتبع بعضها، ويجبر البحار على البقاء داخل حدودها.

وبحلول القرن العاشر قبل الميلاد، حينما استقر بعض الآريين فى شبه القارة الهندية واستوطنوها، أعطوا «الحقيقة الجوهرية» اسما جديدا. كان البرهمن هو المبدأ غير المرئى الذى يمكّن كل شىء من النمو والازدهار. كان قوة أعلى، أعمق وأكثر جوهرية من الآلهة. ولأنه كان أسمى من حدود الشخصية، كان من غير الملائم كلية أن يصلى الناس للبرهمن أو أن يتوقعوا أن يستجيب لدعائهم. كان البرهمن هو الطاقة المقدسة الذى يبقى على عناصر العالم المتباينة متوحدة ويحفظها من الانهيار. كان البرهمن درجة من

الحقيقة أسمى إلى ما لا نهاية من المخلوقات الفانية التى كان الجهل ، المرض، الألم والموت يجعل حياتها محدودة. لا يمكن لأحد أبدا تعريف البرهمن لأن اللغة تشير فقط إلى كائنات فردية. أما البرهمن فكان «الكل»: كان كل ما هو موجود وأيضا المعنى الباطنى للوجود كله.

وعلى الرغم من عدم استطاعة البشر التفكير فى البرهمن، إلا أنهم تصلهم إيحاءات عنه من خلال تراتيل الريج ڤيدا Rig Vida، أكثر الكتب المقدسة الآرية أهمية. وبالتقابل مع صيادى لاسكو، يبدو أن الآريين لم يكونوا يفكرون، بسهولة، من خلال الصور. كان الصوت هو أحد رموزهم الرئيسية للمقدس، وذلك لأن فاعلية الصوت وطبيعته غير الملموسة بدت تجسيدا مناسبا بخاصة للبرهمن كلىّ الحضور. حينما كان الكاهن يرتل ترانيم الڤيدا، كانت الموسيقى تملأ الجو وتدخل وعى جمهور المصلين بحيث يشعرون أن المقدس يحطيهم ويتسرب داخلهم. لم تكن تلك التراتيل، التى نُزِّلت على «المتنبئين rishis» القدامى تتحدث عن المبادئ التى على المؤمنين اعتناقها، بل تشير إلى الأساطير القديمة بأسلوب مراوغ محير لأن الحقيقة التى كانت تحاول إيصالها لا يمكن احتواؤها فى نص منطقى منمق. كان جمالها صادماً بدرجة كان ينتقل معها الجمهور إلى حالة من الرهبة، الدهشة، الخوف والبهجة. كان عليهم الوصول إلى حل لغز الأهمية التحتية لتلك القصائد المتناقضة التى تجمع معا أشياء تبدو لا علاقة لها ببعضها، تماما مثلما يُجمّع البرهمن الخفى عناصر الكون المتباينة ويجعل منها وحدة متجانسة.

طور كهنة البرهمن أثناء القرن العاشر ق. م المسابقة البرهمنية التى أصبحت فيما بعد نموذجا للخطاب الدينى الصحيح. كان المتسابقون يبدأون بالذهاب إلى خلوة فى الغابة حيث كانوا يمارسون تدريبات روحانية مثل الصوم والتحكم فى التنفس التى كانت تعمل على تركيز فكرهم وتستولد نمطاً

آخر من الوعى. ثم يصبح بإمكان المسابقة أن تبدأ. كانت الغاية هى وجود صيغة شفاهية لتعريف البرهمن، وفى أثناء العملية كان يُدفع باللغة إلى حدها الأقصى حتى تنهار فى النهاية ويدهم الناس إدراك مفعم بالآخر المقدس الذى يفوق كل وصف ويستعصى على كل تعبير. يطرح المتحدى سؤالا مُلغزاً، ويكون على المتنافس الإتيان بإجابة كافية وغامضة فى آن. كان الفائز هو المتسابق الذى يُلزم منافسه الصمت – وفى لحظة الصمت تلك، حينما تكشف اللغة عجزها، يكون البرهمن حاضرا، تتجلى كينونته فقط من خلال الإدراك المذهل لعقم اللغة.

من ثم لم تكن «الحقيقة» النهائية إله إلهاً مشخصنا، بل سراً متساميا لا يمكن سبر أغواره أبدا. أسماه الصينيون الداو، «الطريق» الجوهرى للكون. ولأنه كان يحوى الحقيقة كلها، فلم يكن للداو صفات، أو هيئة، يمكن للناس أن يخبروها، لكنه لا يرُى أبدا، لم يكن إلها، كان سابقا على السماء والأرض، وخارج نطاق الألوهية. لا يمكن لإنسان أن يقول أى شىء عن الداو لأنه أسمى من المصنفات العادية، هو أكثر قدما من الأزمنة السحيقة لكنه ليس مسنًّا؛ ولأنه أبعد كثيرا من أى شكل لـ «الوجود» يعرفه البشر، فلم يكن كائنا أو لا كائنا. كان يضم كل الأنماط والأشكال والقدرات المتباينة العديدة التى تجعل العالم عالما وترشد التدفق اللانهائى للتغير والصيرورة الذى نراه فى كل مكان حولنا. كان يوجد فى نقطة تصبح فيها كل التمايزات التى تسم أساليب تفكيرنا المعتادة غير ذات علاقة.

كان ثمة مفهوم مماثل للمطلق فى الشرق الأوسط، تلك المنطقة التى تطورت فيها الديانات التوحيدية التى اعتنقها الغرب فى فترة لاحقة. كان اللفظ الأكادى المعبر عن روح الكون فى منطقة ما بين النهرين هو إيلام ilam، قوة وضاءة تتسامى على أىَ إله بعينه. لم تكن الآلهة هى مصدر ilam، لكنها،

ومثل كل شيء آخر، بإمكانها أن تعكس نورها فقط. كانت الخاصية الرئيسية لإيلام هي «القداسة ellu» وهو لفظ له مدلولات «السطوع» النقاء والنورانية. كانت الآلهة تسمى «الذوات المقدسة» لأن قصصها الرمزية وصورها وتماثيلها وعباداتها تثير توهجا ellu في نفوس العابدين. أسمى الإسرائيليون إلههم الراعي «الذات المقدسة» لإسرائيل إلوهيم Elohim، وهو اللفظ العبرى البديل لـ ellu الذي أوجز كل ما يعنيه المقدس بالنسبة للبشر. لكن القداسة لم تكن مقصورة على الآلهة لأنهم اعتقدوا أن أى شيء تحدث بينه وبين المقدس صلة تنتقل إليه القداسة: الكاهن، الملك، أو المعبد - بل حتى الأوعية التي تستخدم في الطقوس. كان لابد لشعوب الشرق الأوسط أن تعتبر قَصْر ilam على إله بعينه أمرا مفرط التقييد، بدلا من ذلك تخيلوا مجْمعا مقدسا، مجلسا للآلهة من رتب كثيرة مختلفة تعمل معا للحفاظ على الكون، وتعبر عن تعقيد المقدس متعدد الأوجه.

شعر الناس بتوق إلى المطلق، وأحسوا بحضوره في كل مكان حولهم، وبذلوا جهدهم لتنمية حسهم بهذا التسامي من خلال طقوس إبداعية. لكنهم أيضا كانوا يشعرون بالاغتراب عنه. طورت جميع الثقافات تقريبا أسطورتها لفردوس مفقود طُرِد منه الرجال والنساء في بداية الزمان. عبرت تلك الأسطورة عن قناعة بدئية بأنه لم يقصد للحياة أن تكون مُشظّاة، صعبة ومليئة بالآلام لهذه الدرجة. بل لابد وأنه كان ثمة زمن تمتع الناس فيه بقسط أكبر من اكتمال الكينونة ولم يكونوا فيه مواضيع للأسى، المرض، الحرمان، الوحدة، الشيخوخة والموت.

كان ذلك الحنين هو جوهر عقيدة «الجغرافيا المقدسة»، وهي أكثر الأفكار الدينية قدما وأكثرها شمولية. بدت بعض الأماكن التي شذت عن تلك القاعدة - مثل الكهوف التي تمثل متاهات معقدة بمنطقة دوردون - بدت وأنها تتحدث

عن «شىء آخر». كان هذا المكان المقدس أحد أقدم رموز «الإله» وأكثرها انتشارا. كان «مركزا» مقدسا أتى بالسماء والأرض معا حيث بدت القدرة الإلهية فاعلة ومؤثرة بخاصة. تخيلت إحدى الصور الشعبية، التى وجدت فى ثقافات كثيرة تلك الطاقة المقدسة المثمرة المخصّبة تتفجر من تلك الأماكن المركزية وتتدفق فى أنهار مقدسة أربعة إلى أقسام الأرض الأربعة. كان الناس يستقرون فقط فى مواقع تجلَّى فيها المقدس ذات مرة لأنهم أرادوا أن يعيشوا قريبا، بقدر الإمكان، من ينابيع الكينونة ليصبحوا ذات يوم كُلا مكتملا كما كانوا قبل طردهم من الفردوس.

يصل بنا هذا إلى المبدأ الثانى للدين قبل الحديث. لم يكن يُقصد للخطاب الدينى أن يفهم بحرفيته لأنه اعتقد أنه من الممكن فقط الحديث عن حقيقة تسمو على اللغة سوى من منطلقات رمزية. كانت قصة الفردوس المفقود أسطورة، لا سردا واقعيا لحادث تاريخى. لم يكن من المتوقع أن «يصدقها» الناس على مستوى مجرد. فهى مثل كل الأساطير كانت تعتمد على طقوس مرتبطة بعبادة مكان مقدس بعينه وذلك من أجل جعل ما يُرْمز إليه واقعا فى حياة المشاركين فى الطقوس.

ينطبق الشىء ذاته على أسطورة الخليقة التى كانت ذات مركزية فى الديانات القديمة والتى أصبحت الآن خلافية وموضع جدل فى العالم الغربى لأن قصة سفر التكوين تتصادم مع العلم الحديث. لكن، وحتى مطلع الفترة الحديثة، لم يكن أحد يقرأ قصة نشأة الكون كسرد واقعى لأصل الحياة. فى العالم القديم كان الحس الحاد القاسى بمشروطية الوجود وهشاشته هو ما ألهم هذه القصة. لم أتى أى شىء، بإطلاقه، إلى الوجود، فى الوقت الذى كان بالإمكان ألا يوجد شىء؟ لَمْ تتوفر أبدا إجابة بسيطة أو حتى ممكنة عن هذا السؤال، لكن الناس يمضون يطرحونه، ويدفعون بتفكيرهم وعقولهم إلى

الحدود القصوى لما باستطاعتنا معرفته. تمدنا اليوم إحدى أقدم قصص نشأة الكون بمعلومات مفيدة. في الأزمان السحيقة، كان يُعتقد أن أحد الآلهة، عُرِف بصفته «الإله العالي» أو «إله السماء» لأنه كان يسكن أقصى الأماكن القصية بالسماء، قد خلق بمفرده السماء والأرض. أسماه الآريون دياوس پيتر Dyaeus Pitr والصينيون تيان Tian («السماء») وأسماه قدامى العرب الله، والسوريون إل عليون (أعلى إله). لكن الإله العالي أثبت أنه غير قابل للحياة والتطور ومن ثم تم التخلي عن أسطورته.

كانت أسطورته تعاني من تناقض داخلي. كيف لمجرد كائن - حتى ولو كان كائناً شامخاً - أن يكون مسئولا عن الكينونة ذاتها؟ حاول الناس، وكأنما في استجابة منهم لهذا الاعتراض، إعلاءه وجعله يحتل مستوىً خاصا. اعتُبر على درجة من التعالي بحيث لا تناسبه الطقوس العادية: لم تقدم أية أضحيات تكريما له، ولم يكن له أية كهنة، أية معابد أو أسطورة خاصة به، كان الناس يلجأون إليه في الطوارئ، لكن بخلاف ذلك، فنادرا ما كان يُحدِث أثرا في حياتهم اليومية أو يتدخل فيها. وبعد أن تم اختزاله في مجرد تفسير - ما أسمي في أوقات لاحقة بالعلة الأولى أو المحرك الأول - أصبح إلها عديم الجدوى أو زائدا Deus otiosus، ثم تلاشى تدريجيا من وعي أُناسه. كثيرا ما يصور الإله العالي في غالبية الأساطير شخصية سلبية عاجزة، ونظراً لعجزه عن السيطرة على الأحداث، يتراجع إلى هامش البانثيون (هيكل الآلهة) ثم يضمحل ويختفي في النهاية. تتحدث اليوم أيضا بعض الشعوب الأصلية - الأقزام، سكان أستراليا الأصليين، سكان فيجي - عن إله عالٍ خلق السماء والأرض، لكنه مات أو اختفى، هكذا يخبرون الأنثروبولوجيين، «لم نعد نهمه، لقد تركنا ورحل بعيداً».

لا يمكن لأي إله البقاء إلا إذا تحقق حضوره من خلال نشاط الطقوس

العملى، وغالبا ما ينقلب الناس على الآلهة التى لا تساعدهم. غالبا ما تخلع أجيال الآلهة الأصغر والأكثر ديناميـة - آلهة العواصف، الحبوب، الحرب - الإله العالى على المستوى الأسطورى حيث كانت تلك الآلهة ترمز إلى حقائق مهمة ذات علاقة بالبشر. فى الأساطير الإغريقية، قام كرونوس ابن أورانوس (السماء) الإله العالى بخصى أبيه بوحشية وتولى عرشه. وفيما بعد أطاح بأورانوس ابنه زيوس كبير الآلهة الأصغر سنا، التى كانت تعيش على جبل الأوليمب ، الأكثر قربا من البشر. أما اليوم، فنجد أن إله الديانات التوحيدية، قد تدهور مفهومه بين أقوام عديدة فى الغرب بخاصة ليصبح «إلها عاليا» ومن ثم، لم تعد العبادات والطقوس التى كانت قد جعلت منه رمزاً مُقْنِعا للمقدس، فاعلة، وتوقف كثير من الناس فى الغرب، عن المشاركة فيها، ومن ثم، زوت حقيقته وتلاشت، بل يمكن حتى القول إنه قد «رحل بعيداً».

فى العالم القديم، حل محل الإله العالى قصص عن الخلق، لها علاقة بالبشر، لكنه لم ينظر إليها أبدا على أنها مبنية على وقائع. تصر إحدى ترانيم القيدا المتأخرة أن بغير إمكان أى أحد - ولا حتى الإلهة العظمى - أن تبين كيف نتج شىء من العدم. لم تصف أسطورة الخلق الجيدة حادثا فى الماضى البعيد، بل كانت تخبر الناس بشىء جوهرى عن الحاضر. كانت تذكرهم أن الأشياء يجب أن تسوء قبل أن تتحسن، أن الإبداع يتطلب تضحية بالذات ونضالاً بطولياً، وأن على الجميع بذل الجهد من أجل الحفاظ على طاقات الكون وإقامة المجتمع على أسس راسخة. كانت قصة الخلق علاجية فى المقام الأول. كان الناس يريدون معرفة شىء عن الانفجار الهائل الداخلى للطاقة الذى - وبشكل ما - أتى بالعالم الذى نعرفه إلى الوجود، وذلك من أجل أن يتلوا أسطورة للخلق حينما يكونون بحاجة إلى أن تُسرَّب إليهم بعض الطاقة والقدرة المقدسة. مثلا أثناء الأزمات السياسية، المرض، أو بناء منزل جديد، وغالبا ما كان يعاد تمثيل أسطورة الخلق فى مراسم الاحتفال بالعام الجديد،

وفيما العالم القديم يرحل. لم يشعر أحد أن عليه «الاعتقاد» فى قصة خلق بعينها، بل حقا، فقد كان لدى كل ثقافة عدد من قصص الخلق، كان لكل منها الدرس الخاص المستفاد منها، ولم يكن لدى الناس أية موانع لإبداع قصة جديدة لدى تغير الظروف.

حينما تخلى الناس عن أسطورة «الإله العالى» اختفى من العالم القديم مفهوم الخلق «من العدم». اعتقد الناس آنذاك أن الإله بإمكانه فقط مساعدة العملية الإبداعية (عملية الخلق) الجارية. فى القرن العاشر، اقترح متنبئ هندى أن العالم بدأ فى الظهور من خلال تضحية بدئية – كان ذلك متقبلا فى الهند، حيث كان ينظر للنباتات الجديدة على أنها تنبثق متبرعمة من الشجرة المتعفنة، من ثم كان من الطبيعى الاعتقاد بأن الموت ينجم عنه حياة جديدة. تخيل المتنبئ rishi (الشخص أو Perusha) أول نموذج أصلى للإنسان يخطو بكامل إرادته الحرة إلى مكان التضحية ويسمح للآلهة أن يميتوه، وهنا انبثق كل شيء – الحيوانات، الخيول، الماشية، السماء، الأرض، الشمس، القمر، بل حتى بعض الآلهة– من جثته. كبسلت هذه الأسطورة حقيقة مهمة. حينما لا نتشبث بذواتنا بل نكون مستعدين للتخلى عنها نصل إلى أسمى حالاتنا الإبداعية.

لم تتأثر قصص نشوء الخليقة بالتكهنات العلمية المعاصرة لأن مجالها كان العالم الباطنى لا الظاهرى. اضطلع كهنة ما بين النهرين بالقيام بأول ملاحظات فلكية ناجحة وبينوا أن الأجسام السماوية السبع التى أبصروها – عُرِفت فيما بعد بالشمس والقمر، عطارد، الزُهرة، المريخ، المشترى، وزحل – كانت تتحرك فى ممر دائرى خلال الأبراج. بيد أن ريادة السومريين فى تخطيط المدن كانت المصدر الرئيسى الذى استلهموا منه قصتهم عن الخلق. أنشئت أولى المدن، التى عرفها التاريخ، بالهلال الخصيب فى سومر حوالى

عام ٢٥٠٠ ق م. كان مشروعا مغامرا، تطلب شجاعة ومثابرة هائلة وذلك لأن مياه فيضانات دجلة والفرات كانت تكتسح، باستمرار، المبانى المقامة من قوالب الطين. بدا للسومريين وأن حضارتهم الحضرية كان لابد لها وأن تغرق مرة أخرى فى أعماق بربرية الريف القديمة، من ثم، كانت إقامة المدن بحاجة إلى ضخ منتظم للطاقة المقدسة. وعلى الرغم من ذلك، بدا تمجيد المدينة كمكان مقدس إنجازا استثنائيا. كانت بابليون «بوابة الآلهة Bab ilani»، موقع التقاء الأرض بالسماء، وأعادت خلق الفردوس المفقود، والزجورات Ziggurat (الهياكل السومرية القديمة) أو برج المعبد، فى إساجيلا واستنسخت الجبل الكونى أو الشجرة المقدسة التى كان الرجال والنساء يتسلقرنها ليلتقوا بالآلهة.

من الصعب فهم قصة الخليقة كما جاءت بسفر التكوين بدون الإحالة إلى ترنيمة الخلق لبلاد ما بين النهرين التى تعرف بكلمتيها الافتتاحيتين «إنوماإليش Enuma Elish». تبدأ هذه القصيدة بوصف نشوء الآلهة من المادة المقدسة البدئية، وخلقها، فيما بعد للسماء والأرض، لكنها أيضا تُعتبر تأملا فى بلاد ما بين النهرين المعاصرة آنذاك مادة الكون الخام التى خرجت منها الآلهة، هى مادة موحلة غير محددة قريبة الشبه بتربة المنطقة الطميية. كانت الآلهة الأولى - تيمات Tiamat، أو المحيط الأول وتنيّن البحر، وآپسو، الهاوية، (Abyss)، إله المياه العذبة، ومامو Mumo (الرّحم) إلهة الشواش، جزءا لا يتجزأ من العناصر الكونية وكانت تتشارك فى خمول البربرية البدئية والشواش الذى لا شكل له: «حينما امتزج الحلو والمر معا، لم تكن أية بوصة قد جُدِلت، ولم تكن أية أعشاب قد عكّرت المياه، كانت الآلهة بدون أسماء، أو صفات خاصة أو مستقبل». لكن ظهرت آلهة جديدة، كل زوج منها مميز عن الزوج الذى سبقه وبلغت ذروتها فى مردوخ الرائع إله الشمس، الأكثر تطورا بين جنس الآلهة. لكن، لم يكن باستطاعة مردوخ إنشاء الكون قبل التغلب على

ركود تيمات وبلادتها فى معركة مهولة. وفى النهاية، وقف منفرج الساقين أعلى جثة تيمات هائلة الحجم، وشقها نصفين ليصنع السماء والأرض، وخلق أول رجل بأن خلط دماء إحدى الآلهة المهزومة بحفنة من التراب. وبعد هذا الانتصار، استطاعت الآلهة تشييد مدينة بابليون وترسيخ الطقوس «التى منها يستمد الكون بنيته، أصبح العالم الخفى واضحا، وحُدِّدت للآلهة أماكنها».

لم تكن ثمة فجوة وجودية تفصل تلك الآلهة عن بقية الكون، فلقد أتى كل شىء إلى الوجود من نفس المادة المقدسة. كانت جميع الكائنات تتشارك فى المأزق ذاته، وكان عليها أن تشارك فى معركة لا تنتهى ضد خمول الشواش المدمر. كانت ثمة حكايات مماثلة فى سوريا، حيث كان على الإله بعل، إله العواصف والمطر الذى يمنح الحياة، أن يحارب التنين لوتان، رمز الشواش، ويَمّْ، إله المحيط والمياه الجارية، وموت، إله العقم، كى يستطيع إنشاء حياة متحضرة، أيضا، روى الإسرائيليون قصصا عن إلههم يهوه الذى ذبح وحوش البحر من أجل تنظيم الكون. فى بابليون، كانت إنوما إليش Enuma Elish تُرتّل فى اليوم الرابع من عيد العام الجديد بإساجيلا، وكان هذا إعادة تمثيل عَمِل على استمرار العملية التى بدأها مردوخ والتى بعثت بالنشاط فى تلك الطاقة المقدسة. أيضا، كانت تجرى محاكاة طقوسية للمعركة، وطقوس عربدة تستعيد حالة فوضى الشواش والعداء، كانت العودة الرمزية إلى «العدم» البدئى عديم الشكل، فى العبادات القديمة لا غنى عنها لأى خلق جديد. لم يكن بالإمكان التحرك قدما إلا بالتخلى عن الأحوال غير المرضية للحظة الراهنة، والغرق فى الفوضى المفعمة بالقوة الخلاقة، والبدء من جديد.

وفيما مضت الحياة تستقر أصبح لدى الناس من الوقت ما يمكنهم من تطوير الروحانية الباطنية. كان للآريين الهنود، كما كان الحال دائما، الريادة فى ذلك التوجه، حيث توصلوا إلى الاكتشاف الرائد أن البرهمن، الوجود

ذاته، كان أيضا أساس النفس البشرية. لم يكن المتسامى خارجيا، أو غريبا عن البشرية، بل كان الاثنان مترابطين بأسلوب لا ينفصم عراه. وفيما بعد، أصبحت تلك البصيرة مركزية فى المسعى الدينى فى جميع الموروثات العظمى. فى نصوص اليوپانشاد Upanishad. (مجموعة من الكتابات الفلسفية تغطى فترة زمنية قدرها حوالى ٧٠٠ عام ق. م وأصبحت مقدسة لدى الهنود) الأولى والتى أُلفت فى القرن السابع قبل الميلاد، أصبح البحث عن هذه «النفس» المقدسة (atman) مركزيا فى الروحانية الڤيدية Vedic (يعنى لفظ veda سفر المعرفة). لم يطلب حكماء اليوپانشاد من مريديهم «الاعتقاد» فى هذا لكنهم أدخلوهم فى طقوس تكريسية التى من خلالها كانوا يكتشفونها بأنفسهم فى سلسلة من التدريبات كانت تجعلهم ينظرون إلى العالم بأسلوب مختلف. كانت تلك المعرفة المكتسبة عِملياً تأتى معها بتحرر مبهج من الخوف والتوتر.

باستطاعتنا من خلال Chandogya Uranishad أن نكتسب لمحة قيمة عن مسيرة طقوس التكريس. هنا، يعمل الحكيم العظيم Uddaka Aruni بصبر وأناة على استيلاد تلك البصيرة المنْقذَة داخل ابنه Shvetateku ويجعله يؤدى سلسلة من المهام. فى أكثر من تلك المهام شهرة كان على شفتاتكو أن يترك قالبا من الملح فى كأس كبيرة من الماء طوال الليل، ووجد أنه، حتى بالرغم من ذوبان الملح، كانت المياه مالحة المذاق. بيّن له أداكا الأمر بالقول «بالطبع لم تره هناك يا ولدى، وعلى الرغم من ذلك، كان (الملح) دائما موجودا هناك». وهكذا أيضا برهمن غير المرئى، جوهر روح العالم الباطنية، بأجمعه، «وأنت أيضا هذا يا شفتاتكو». ومثل الملح، لا يمكن رؤية البرهمن، لكنه موجود فى كل شىء حى. هو الجوهر غير المرئى لبذرة التين بالغة الصغر والتى منها تنمو الشجرة العملاقة. وبالرغم من ذلك، حينما فحص شفتاتكو البذرة لم يستطع رؤية شىء بإطلاقه. «كان البرهمن هو الطاقة التى

تمنح كل جزء من الشجرة الحياة وعلى الرغم من ذلك لا يمكن تحليلها أو تحديد مكانها. تشارك كل الأشياء فى نفس الجوهر، لكن لا تدرك غالبية الناس ذلك، يتخيلون أنهم استثنائيون متفردون ويتشبثون بتلك الخصوصيات - غالبا بقلق بالغ وإهدار للجهد. لكن تلك الخاصيات، فى واقع الأمر، لا تبقى أطول من خاصيات مياه الأنهار التى تصب فى نفس المحيط. بمجرد أن تمتزج تصبح «المحيط فقط» ولا يمكن الجزم بتفردها بأن نصر على أنها هذا النهر أو ذاك. مضى أُدالاكا مؤكداً «وبنفس الأسلوب يا ولدى تصل كل تلك المخلوقات إلى الموجود ولا تدرك أنها قد وصلته» تندمج كلها فى البرهمن سواء كانت نمورا، ذئاباً أم بعوضا. من ثم كان التشبث بالذات الدنيوية وهماً يؤدى بأسلوب لا مفر منه إلى الألم والإحباط والتشوش، والتى يستطيع المرء تحاشيها، فقط، باكتساب المعرفة العميقة المحرِرّة بأن البرهمن هو روحها أو نفسها (جوهرها)، أصدق ما فيها.

كان حكماء اليوپانشاد بين أول من عبر عن أحد المبادئ الشمولية الأخرى للدين - ذلك الذى كان قد تم تناوله بإيجاز فى أسطورة پوروشا Purusha (إله الشمس «المغذى» الذى يحفظ القطعان ويجلب الرخاء): لا تصبح حقائق الدين متاحة إلا إذا كان الإنسان مستعداً للتخلص من الأنانية والطمع والانشغال بالذات، تلك الأمور التى قد تكون متعضونة فى تفكيرنا وسلوكنا والتى هى أيضا مصدر الكثير من آلامنا. أسمى الإغريق هذه العملية «التفريغ Kenosis» بمجرد أن يتخلى الإنسان عن التوق للإعلاء من شأن ذاته، والحط من شأن الآخرين، عن الرغبة فى جذب الانتباه إلى صفاته الخاصة المتفردة من أجل أن يضمن أنه يفضل الآخرين، يخبر حسا جارفا بالسلام. كُتبت الأسفار الأولى من اليوپانشاد حينما كانت الجماعات الآرية الهندية فى المراحل المبكرة للتحضر، كان التفكير المنطقى العقلانى قد ساعدهم على السيطرة على محيطهم. لكن الحكماء ذكروهم أنه ثمة أشياء - مثل

الشيخوخة، والمرض والموت -- لا يستطيعون السيطرة عليها، وثمة أشياء -- مثل ذواتهم الجوهرية – تخرج عن نطاق إدراكهم العقلى. حينما يتعلم الناس، نتيجة للتدريبات الروحية التى تمارس بعناية، أن يتقبلوا هذا العجز عن المعرفة – ما لا سبيل إلى معرفته – ويعتنقوه، يجدون أنهم يخبرون حسا بالانعتاق.

بدأ الحكماء بتفحص تعقيدات النفس البشرية بمهارة لافتة، اكتشفوا اللاوعى، قبل فرويد بوقت طويل. لكن الروح atman جوهر الشخصية الأكثر عمقا، راوغتهم. وتحديدا لأنها كانت تتماهى مع البرهمن كان لا يمكن تعريفها. لم يكن لها أية علاقة بحالاتنا النفسية/ العقلانية، أو شَبَهٌ بأى شىء فى تجاربنا العادية، من ثم لا يمكن الحديث عنها سوى بتعبيرات النفى. أوضح ذلك ياچناڤالكيا حكيم القرن السابع بقوله: «عن هذه الذات [atman] بالإمكان فقط أن نقول عنها «لا... لا»:

«لا تستطيع إبصار المبصر الذى يقوم بعملية الإبصار. لا تستطيع سماع السامع الذى يقوم بالسماع، لا تستطيع التفكير مع المفكر الذى يقوم بالتفكير، ولا يمكن أن تدرك المُدْرك الذى يقوم بالإدراك. إن هذه «الذات» داخل الكل (البرهمن) هى جوهر ذاتك».

وكما كان الحال فى مسابقة البراهموديا Brahmodya، كان أى نقاش للأتمان atman فى اليوپنشاد ينتهى دائماً بالصمت، أو الاعتراف الغامض بأن الحقيقة الجوهرية تخرج عن نطاق قدرة اللغة.

لا يمكن للخطاب الدينى الحق أن يؤدى إلى حقيقة واضحة، مميزة يمكن «إثباتها» إمبريقيا. ومثل البرهمن، فإن الآتمن atman لا يمكن «إدراكها». بإمكان الفرد أن يعرّف شيئا فقط إذا رآها كشىء منفصل عن ذاته. لكن «حينما يصبح الكل [البرهمن] جزءا من ذات الشخص نفسه، إذن فمن هناك بالنسبة لى لآراه وبأية وسيلة؟ من هناك بالنسبة لى لأفكر فيه وبأية وسيلة؟» لكن، إذا

يعلم الإنسان أن «يدرك» أن حقيقة «ذاته» الأكثر مصداقية متطابقة مع البرهمن، حينذاك يفهم أيضا أنها «ليست عرضة للجوع، العطش، الأسى والوهم، أو الشيخوخة والموت». لا نستطيع الوصول إلى هذه البصيرة بالمنطق العقلانى. بل على الفرد اكتساب النزوع إلى التفكير خارج الذات العادية «الصغيرة»، ومثل أية حرفة أو مهارة، كان ذلك يتطلب تدريباً طويلاً صعبا ومكرسا.

كانت اليوجا إحدى أهم الوسائل التطبيقية التى مكنت الناس من الوصول إلى نسيان الذات هذا. وبخلاف اليوجا التى تمارس اليوم، فلم تكن تدريبات إيروبيكية، بل تعطيلاً منهجيا للسلوك الغريزى وأنماط التفكير المعتادة. كانت تتطلب الكثير من الجهد العقلى والنفسى، وكانت فى البداية مؤلمة جسديا. كان على ممارس اليوجا أن يفعل نقيض ما يأتيه بشكل طبيعى. كان يجلس ثابتا لدرجة أن يبدو مثل النبات أو التمثال، لا الإنسان. كان يتحكم فى تنفسه، أحد أكثر وظائفنا الجسدية تلقائية وضرورة، حتى يتكسب القدرة على المكوث مدة طويلة دونما تنفس على الإطلاق. تعلم إسكات الأصوات التى تمر فى عقله والتركيز «على نقطة واحدة» لمدة ساعات كل مرة. وإذا ثابر المرء، كان يجد أنه يصل إلى حالة من تحلل الوعى العادى تُستبعد فيها الـ «أنا» من فكره.

يجد ممارسو اليوجا اليوم أن هذه التدريبات التى لها تأثيرات جسدية وعصبية يمكن قياسها، تحفز شعورا بالسكينة والتناغم ورباطة الجأش يناظر تأثير الموسيقى. ثمة شعور بالرحابة والنعيم يراه ممارسو اليوجا طبيعيا تماما، فى متناول أى شخص يمتلك الموهبة والقدرة على الممارسة العملية. وفيما تختفى الـ «أنا»، تكشف الأشياء الرتيبة عن خاصيات غير متوقعة، وذلك لأن الممارس لا ينظر إليها، كما اعتاد، من خلال فلتر احتياجاته ورغباته الذاتية التى تعمل على تشوهها. حينما تتأمل ممارسة اليوجا تعاليم مُعلمها، فهى لا تتقبلها فكريا فقط، بل إنها تخبرها بحيوية ووضوح بدرجة تصبح

معرفتها بها، وكما يذكر النص «مباشرة»، وفيما تتجنب تلك التعاليم العمليات المنطقية التى تسلكها أية مهارة تُكتسب عملياً، تصبح جزءاً من عالمها الباطنى.

لكن لليوجا أيضا بعدها الأخلاقى. لم يكن يسمح للمبتدئ البدء فى تأدية أى تدريب من تدريبات اليوجا إلا بعد أن يُكمل برنامجا أخلاقيا مكثفا. كان «عدم الأذى ahimsa» على قائمة متطلبات ذلك البرنامج. لا يجوز لممارس اليوجا أن يؤذى بعوضة، أو يأتى بإيماءة تنم عن الضيق، أو يتحدث بقسوة إلى الآخرين، بل عليه أن يُبقى على مودة دائمة مع الجميع. وإلى أن يقتنع معلمه أن ذلك السلوك قد أصبح طبيعة ثانية له، لا يستطيع الممارس حتى الجلوس فى وضع اليوجا. ينجم الكثير من العنف، والإحباط، والعداء والحنق الذى يفسد سلامنا النفسى والعقلى من الأنانية المعوّقة، لكن وكما تقول النصوص، بمجرد أن يتقن الطامحون إلى ممارسة اليوجا، الإيثارية «يخبرون فرحا يفوق الوصف».

أدت خبرة اليوجا بالحكماء إلى إبداع أسطورة خلق جديدة. فى البداية كان ثمة «شخص» واحد فقط، نظر حوله واكتشف أنه وحيد. بهذه الطريقة أصبح على دراية بنفسه وصاح: «ها أنا هنا» وهكذا ولدت الـ «أنا» مبدأ الذات. على الفور، شعر «الشخص» بالخوف، لأننا نشعر غريزيا أن علينا حماية الذات الهشة من أى شىء يهددها، لكن حينما تذكر «الشخص» أنه كان وحيداً وأنه لم يكن ثمة تهديد، غادره خوفه.

لكنه كان وحيدا، وهكذا شق جسده نصفين وأوجد رجلا وامرأة، أنجبا معا كل شىء فى الكون «حتى النمل نفسه». وتحقق «الشخص» أنه على الرغم من أنه لم يعد وحيدا، فلم يكن ثمة ما يخشاه. ألم يكن متماهيا مع البرهمن، الـ «كل»؟ كان متوحدا مع كل شىء من صنعه، بل حقا فقد كان هو صانع نفسه. كان حتى هو من خلق الآلهة التى كانت، جوهريا، جزءا من نفسه:

«حتى الان، إذ عرف رجل أنه «أنا برهمن»، بهذا الأسلوب يصبح هو العالم كله. لا تستطيع حتى الآلهة مع ذلك، لأنه يصبح ذاتها atman نفسها. من ثم، حينما يُبجّل رجل إلها آخر معتقدا أنه «كائن، وأنا آخر» فهو لا يفهم».

أوضح ياچناڤالكيا، أن تلك البصيرة تأتى معها بفرحة تناظر المضاجعة الجنسية، حينما يفقد المرء كل حس بالثنائية ويصبح «غير واع بكل شىء فى الداخل أو فى الخارج». لكنك لن تصل إلى هذه الخبرة إلا إذا أديت تدريبات اليوجا.

أيضا، وجدت موروثات دينية أخرى أن هذه المبادئ الجوهرية لا غنى عنها: الچينية (ديانة هندية ظهرت فى القرن السادس ق. م)، البودية، الكونفوشية، الداوية، وأيضا الديانات التوحيدية الثلاث، أى اليهودية والمسيحية والإسلام. كان لكل منها عبقريتها الخاصة ورؤيتها المميزة، رغم ما سادَ ممارسات كل منها من بعض العيوب. لكنها جميعها تتوافق على هذه المبادئ المركزية. لم يكن الدين شأنا نظريا تجريديا. مثلا، لم يكن صدر البودا يتسع للتكهنات الكهنوتية. كان أحد الرهبان فيلسوفا فاشلا، وبدلا من أن يمارس تدريبات اليوجا، كان يطارد البودا بأسئلته الميتافيزيقية: «أهناك إله؟ هل خُلِق العالم فى زمن محدد أم أنه ظل موجودا منذ الأزل؟» قال له البودا إنه يماثل رجلا أصابه سهم مسمم ورفض أى علاج حتى يكتشف اسم مهاجمه وأية قرية كان يسكنها، وبذا يموت قبل أن يحصل على معلوماته عديمة الجدوى.

ما الفرق الذى يحدثه أن تتوصل، نظريا، إلى أن العالم من خلق إله؟ ستظل الآلام، والكراهية، والأحزان موجودة. ورغم جاذبية مثل هذه القضايا، لكن البودا رفض مناقشتها لأنها كانت غير ذات علاقة: «يا تلاميذى، لن تساعدكم، إنها غير مجدية فى مسعاكم نحو القداسة، لن تؤدى إلى السلام وإلى معرفة النيرڤانا مباشرة».

دائما ما رفض البودا تعريف النيرڤانا. لأنها لا يمكن فهمها نظريا، ولا يمكن شرحها لأى أحد لا يضطلع بالجهد العملى للتأمل والتراحم. لكن بوسع الجميع ممن يكرسون حياتهم/ حياتهن لأسلوب الحياة البودى الوصول إلى النيرڤانا، وتلك حالة طبيعية تماما. بيد أنه يحدث أحيانا أن يتحدث البوديون عن النيرڤانا باستخدام نفس التعبيرات التى يستخدمها الموحّدون للحديث عن الله: إنها «الحقيقة» الـ «شاطئ الآخر» الـ «سلام» «الخلود» و«العالم الآخر»؛ النيرڤانا مركز ساكن يضفى معنى على الحياة، واحة للسكينة، مصدر للقوة التى يكتشفها البشر فى أعماق كيانهم. أما من منطلق دنيوى محض، فهى «عدم» أو «لا شىء» لأنها لا تماثل أى واقع بإمكاننا التعرف عليه فى وجودنا هذا الذى تسيطر عليه الذات. لكن هؤلاء الذين تمكنوا من العثور على السلام المقدس والوصول إلى تلك الحالة اكتشفوا أنهم يعيشون حياة أكثر ثراء بدرجة لا تضاهى. لم يكن ثمة مجال لـ «الاعتقاد» فى وجود النيرڤانا أو «الإيمان» الأعمى بها. لم يكن لدى البودا الوقت للصياغات العقائدية المجردة المنفصلة عن الفعل. وحقا، فقد كان القبول بالتعاليم وفقا لمرجعية شخص آخر يسميه البودا أمرا «غير ماهر» أو «بدون جدوى» (akusala) لا يمكن أن يؤدى إلى الاستنارة لأنه كان يرقى إلى التخلى عن المسئولية الشخصية. كان الإيمان يعنى الثقة، فى وجود النيرڤانا والعزم على تحقيق ذاك الوجود بجميع الوسائل العملية التى يملكها.

كانت النيرڤانا نتيجة للعيش وفقاً لمبدأ بودا «اللاذات anatta» الذى لم يكن مجرد مبدأ ميتافيزيقى بل برنامجا للعمل. كان مبدأ «اللاذات» يتطلب من البوديين أن يتصرفوا، يوما بعد يوم، وساعة بعد ساعة، وكأنما ليس ثمة وجود للذات. فالتفكر فى «الذات» لا يؤدى فقط إلى الانشغال غير ذى الجدوى «akusala» بـ «أنا» و«ملكى»، لكنه أيضاً يؤدى إلى الحسد وكراهية المنافسين، والخيلاء، والكبر، والقسوة و– حينما تشعر الذات بالتهديد – يؤدى

هذا إلى العنف. وفيما يصبح الراهب خبيرا فى تنمية حالة التجرد هذه، يتوقف عن إقحام ذاته فى الحالات العقلية العارضة، بل أيضا يتعلم النظر إلى مخاوفه ورغباته بصفتها ظواهر وقتية بعيدة. وهنا يكون قد أصبح معدا للاستنارة: «يتلاشى طمعه، وبمجرد أن تختفى شهواته، يخبر تحرر عقله وانطلاقه». تشير النصوص إلى أنه حينما سمع مريدو بودا الأوائل عن اللاذات anatta، امتلأت قلوبهم بالفرح وخبروا النيرفانا على الفور. برهن العيش بعيدا عن متناول الكراهية والطمع والتوترات حول مكانتنا على أنه راحة عميقة لا تعادلها راحة.

أما أفضل وسيلة للوصول إلى حالة «اللاذات anatta» فكانت التراحم، القدرة على الشعور مع الآخر، التى تطلبت إبعاد الذات عن مركز عالم الفرد ووضع شخص آخر مكانها. وهكذا، أصبح التراحم التدريب المركزى فى المسعى الدينى. أحد أوائل من جعلوا أنه من الجلى عدم إمكان الفصل بين القداسة والإيثارية كان هو الحكيم الصينى كونفوشيوس (٥٥١- ٤٧٩ ق. م). فضل عدم التحدث عن الإله لأنه كان فى غير متناول كفاءة اللغة، كما أن الثرثرة اللاهوتية إلهاء عن الهدف الحقيقى للدين. اعتاد القول: «لطريقى خيط واحد يمر خلاله مباشرة». لم يكن ثمة متيافيزيقيا مبهمة، وكان كل شىء دائما يعود إلى أهمية التعامل مع الآخرين باحترام مطلق. أوجز هذا فى «القاعدة الذهبية» الذى قال إن على مريديه أن يمارسوها «طوال اليوم وكل يوم»: «لا تفعل أبدا بالآخرين ما لا تحب أن يفعلوه بك». عليهم أن ينظروا فى أعماق قلوبهم ليروا ما يتسبب فى إيلامهم ومن ثم يرفضون، تحت أية ظروف مهما كانت، إنزال ذلك الألم بالآخرين.

رأى أن الدين شأن للممارسة لا للتفكير. مكنت الطقوس التقليدية للصين الفرد من أن يصقل إنسانيته ويرتقى بها بحيث يصبح «شخصا ناضجا -jun

zi»، والچونزى لا يولد بل يُصْنع، عليه أن يعمل على نفسه مثل نحات يشكّل حجرا جامدا خشنا ويصنع منه شيئا جميلا. سأل يان هوى، أكثر مريدى كونفوشيوس موهبة «كيف لى أن أنجز هذا». أجاب كونفوشيوس، بأن الأمر بسيط «اكبح ذاتك واستسلم للطقوس». على الـ junzi أن يُخضع جميع تفاصيل حياته للطقوس القديمة التى تحض على مراعاة الآخرين واحترامهم. كان هذا هو الحل لمشاكل الصين السياسية «إذا استطاع الحاكم كبح ذاته والاستسلام للطقوس ليوم واحد، سيستجيب كل من تحت السماء لصلاحه وكرمه».

توصل ممارسة «القاعدة الذهبية» «طوال اليوم وكل يوم» البشر إلى حالة أسماها كونفوشيوش ren وهو لفظ وُصِف لاحقا بأنه النزوع إلى عمل الخير. لكن كونفوشيوس نفسه رفض إعطاء تعريف له لأنه لا يفهمه إلا من يكتسبه. فضل الصمت بشأن ما يكمن فى نهاية الرحلة الدينية. أما ممارسة الـ ren فكانت هدفا فى حد ذاتها، التسامى الذى يسعى الفرد إليه. عبّر يان هوى عن هذا بروعة حينما تحدث عن النضال الذى لا ينتهى للوصول إلى الـ ren «بتنهيدة عميقة»:

كلما أجهدت بصرى باتجاهه، يحلق أعلى.
كلما حفرت فيه أعمق أصبح أكثر صلابة، أراه أمامى،
لكن يصبح ورائى فجأة. خطوة بخطوة، يغرى
«السيد» الفرد على التقدم. لقد زاد من رحابتى
بالثقافة، وكبحنى بالطقوس. حتى لو أردت
التوقف لا أستطيع. وحالما أشعر أننى قد
استنفدت كل وسيلة، يبدو لى وأن شيئا
ينبعث، يقف فوقى حادا جليًّا. لكن وعلى
الرغم من توقى للسعى إليه، لا أستطيع أن

أجد وسيلة للوصول إليه مطلقا.

حمل العيش المتراحم المتماهى مع الآخرين يان هوى خارج نطاق نفسه، ومنحه لمحات لحظية لحقيقة مقدسة تشبه «الإله» الذى يعبده الموحّدون. كانت حقيقة باطنية ومتسامية فى آن. تفجرت من الباطن، لكنها أيضا كانت حضورا «يقف فوقى حادا جليًّا».

لم يكن الدين وفقا لتعريف عظماء حكماء الهند، الصين والشرق الأوسط، نشاطاً فكريا نظريا بل ممارسة عملية، لم يكن يتطلب الاعتقاد فى مجموعة من المبادئ، بل الأحرى العمل الشاق المنظم الذى بدونه كان أى تعليم دينى يظل مبهما وغير مصدق. لم تكن الحقيقة الجوهرية كائنا أعلى - وتلك فكرة كانت غريبة تماما على المشاعر الدينية فى القدم، كانت حقيقة كاملة التسامى والشمول خارج متناول الصيغ العقائدية المنمقة. من ثم، كان من غير الجائز للخطاب الدينى أن يحاول الإفصاح عن معلومات واضحة عن الإله والمقدس، بل كان لابد له أن يؤدى إلى تقدير لحدود اللغة والفهم البشرى. لم تكن الحقيقة المطلقة غريبة على البشر بل جزءا لا ينفصل عن حالتنا البشرية. لا يمكن الوصول إليها من خلال الفكر العقلانى المنطقى، لكن ذلك كان يتطلب حالة عقلية وجدانية تُنمّى بعناية والتخلى عن الذات.

لكن، إلى أى مدى يمكن أن ينطبق هذا على الديانات التوحيدية اليهودية، المسيحية والإسلام، التى تطرح نفسها ديانات للكلمة لا ديانات للصمت؟ فى القرن الثامن قبل الميلاد أوشك بنو إسرائيل على محاولة شىء غير معتاد فى العالم القديم. حاولوا جعل «يهوه» أو «السيد المقدس لإسرائيل» الرمز الأوحد للتسامى النهائى الجوهرى.



2

الله

فى بداية الزمن، وَجَد أول إنسان (آدم بالعبرية) نفسه وحيدا، فى جنة عدن. كان الإله يهوه هو من زرع هذه الجنة، بأن جعل ينبوعا يتدفق فى الصحراء الشرقية كى يخلق هذه الواحة الفردوسية. وهناك، انقسم الينبوع إلى أربعة أنهار منفصلة - البيشون، الجيحون، ودجلة والفرات- التى نبعت من المركز المقدس لتمنح الحياة لبقية العالم. كان يهوه قد شكّل آدم من التراب (adama) ثم نفخ نفَس الحياة فى ثقبى أنفه وأقامه حارسا على الجنة. كانت عدن حقا أرض الملذات، وكان بالإمكان أن يحيا فيها آدم حياة نعيم مقيم. كان يهوه قد أتى بجميع الطيور والحيوانات من الأرض لترافقه، كان ثمة شجرتان مقدستان قائمتان فى مركز العالم - شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر - وكان هناك أفعى متكلمة كى تعرّفه على أسرار الجنة. لكن كان آدم يشعر بالوحدة. ومن ثم انتزع يهوه، فيما كان آدم نائما، أحد أضلاعه، وصنع أنثى. شعر آدم بالفرح:

«هذه الآن عظم من عظامى ولحم من لحمى. هذه تدعى امرأة [Isha] لأنها من امرئ [Ish] أُخذت» (تكوين ٢: ٢٣). أسماها آدم حواء أى «واهبة الحياة».

يذكرنا هذا على الفور بقصة اليوپانشاد عن الشخص البشرى الوحيد الذى ينقسم نصفين ليصبح ذكرا وأنثى، لكن من الواضح أن هذه حكاية شرق أوسطية مليئة بالموتيفات التقليدية: تشكيل آدم (آديم الأرض) من الطين، النهر الذى يروى أركان الأرض الأربعة، الشجرة المقدسة، الحيوان الناطق؛ إنها أسطورة فردوس مفقود نمطية. يحرّم يهوه على آدم وحواء أكل ثمر شجرة المعرفة، وتغريهما الأفعى على العصيان، ويطردان من الجنة للأبد. ومنذ آنذاك كان عليهما أن يكدحا كدحاً أليما لانتزاع ما يقتاتان به من

الأرض المعادية وأن ينجبا أطفالهما فى حزن وأسى. ومثل أية أسطورة، فإن هدفها مساعدتنا على التمعن فى المأزق الإنسانى. ما السبب فى أن الحياة البشرية مليئة بالمعاناة، بالعمل المضنى فى الزراعة، بولادة الأطفال الأليمة، والموت؟ لِمَ يشعر الرجال والنساء بكل هذا الاغتراب عن المقدس؟

يقرأ بعض المسيحيين الغربيين القصة على أنها سرد واقعى للخطيئة الأصلية الأولى التى قضت على الجنس البشرى بالهلاك الروحى الأبدى. لكن هذا تأويل مسيحى خاص طرحه على نحو خلافى القديس أوغسطين من هيپون (الجزائر) فى مطلع القرن الخامس. لم تُفهم قصة الجنة هكذا أبدا فى الموروثات اليهودية أو المسيحية الأرثوذكسية. بيد أننا نميل إلى النظر إلى تلك الحكايات القديمة من خلال فلتر التاريخ اللاحق ونُسقط المعتقدات الراهنة على

نصوص كانت تعنى فى الأصل شيئا مختلفا تماما. واليوم، ونظرا لأن الغرب الحديث مجتمع عقلانى، يقرأ البعض الإنجيل قراءة حرْفية ، ويفترضون أن القصد منه هو إمدادنا بمعلومات دقيقة كتلك التى نتوقعها من أى نص يُفترض أنه تاريخى، وأن هذه القصص كانت قد ظلت دائماً تُفهم بهذا الأسلوب. وفى الواقع، وكما سنرى فى الفصول اللاحقة، فإنه، وحتى وقت متأخر فى العصر الحديث، كان اليهود والمسيحيون يصرون على أنه من غير الممكن، أو المرغوب، قراءة الإنجيل بهذا الأسلوب وأنه لا يمنحنا رسالة وحيدة معتمدة بل يتطلب تأويلا لا يتوقف.

أيضا، ثمة افتراض واسع الانتشار بأن الإنجيل يمدنا بنماذج بشرية تُحتذى، وبتعليمات أخلاقية محددة مفصلة، لكن لم يكن هذا هو مقصد كتبة الإنجيل. فمن المؤكد أن قصة الجنة ليست قصة أخلاقية تحذيرية، ومثل أية أسطورة فردوسية، فهى سرد تخيلى عن طفولة الجنس البشرى. مازال آدم وحواء، وهما بالجنة، فى الرحم، وعليهما أن ينضجا، وتقوم الأفعى بارشادهما لاجتياز طقس المرور إلى النضج. فمعرفة الألم، والوعى بالرغبة، والفناء هى مكونات للخبرة البشرية لا مفر منها، لكنها أيضا أعراض للحس بالاغتراب عن اكتمال الكينونة الذى ألهم الحنين إلى الفردوس المفقود. باستطاعتنا النظر إلى آدم وحواء والأفعى على أنهم يمثلون أوجها مختلفة من حالتنا البشرية. تمثل الأفعى التمرد والهاجس القسرى الذى لا يتوقف لمساءلة كل شىء حاسم التقدم البشرى، ونرى فى حواء التعطش للمعرفة، والرغبة فى التجربة، وتوقنا إلى حياة خالية من النواهى والمحرمات. أما آدم فهو شخصية على قدر من السلبية ويُظهر ممانعتنا لتحمل مسئولية أفعالنا. توضح القصة أن الخير والشر متناسجان فى الحياة البشرية بأسلوب لا ينفصم. باستطاعة

معرفتنا الهائلة أن تكون مصدرا للفائدة وسببا للضرر الجسيم فى آن. فهم حاخامات العصر التلمودى ذلك جيدا ولم ينظروا إلى «سقوط» آدم ككارثة لأن «النزوع إلى الشر yeytzer ha'ra» جزء جوهرى من الحياة البشرية، والعدوانية والعنف، وحدة التنافس، والطمع الناجم ترتبط كلها ببعض أعظم إنجازاتنا.

ارتبطت نشأة الكون، فى ملحمة الإنوما إليش Enuma Elish البابلية بإنشاء الآلهة لزجورة «زقورة» إساچيلا. كانت عملية الخلق، فى الشرق الأوسط القديم ترتبط بانتظام ببناء المعابد، وأسطورة سفر التكوين أيضا ترتبط عن كثب بالمعبد الذى بناه سليمان (٩٧٠- ٩٣٠ ق . م) فى القدس: أحد الأنهار الأربعة التى تنبع من الجنة هو نهر «جيحون»، أسفل ما يُسمى «جبل المعبد». كانت تيمة عملية الخلق التى قام بها يهوه مهمة فى طقوس العبادة بالمعبد، لا لأنها كانت تمد العابدين بمعلومات عن أصل الكون بل لأن بناء المعبد كان تكراراً رمزيا لنشأة الكون. وبهذا، فقد مكّن بناؤه البشر من المشاركة فى قوى الآلهة الخلاقة، وضمن أن يحارب يهوه أعداء الإسرائيليين، تماما كما كان قد قتل «فى البدء» وحوش البحار وتنيناته. كان المعبد، لدى الإسرائيليين، رمزا للكون الأصلى المتناغم كما صممه يهوه فى البداية. من ثم، فإن وصف الحياة بالجنة قبل «السقوط» تعبير عن shalom، الحس بـ «السلام» و«الوحدة» و«الاكتمال» التى كان الحجاج إلى المعبد يخبرونه حينما يشاركون فى الطقوس ويشعرون أن انفصالهم عن المقدّس قد شُفِى وقتيا.

ليست قصة جنة عدن سردا تاريخيا، الأحرى أنها وصف لتجربة طقوسية. تعبر عما يسميه الأكاديميون «تناغم المتناقضات coincidentia opposit-orum»، حيث يحدث أثناء لقاء مفعم مع المقدس أن تتناغم الأشياء التى من

المعتاد أن تبدو متناقضة وتكشف بهذا عن وحدة تحتية. لم يكن ثمة اغتراب في الجنة بين المقدس والبشرى. بل كانا في نفس «المكان»: «وسمعا صوت الرب الإله ماشيا في الجنة عند هبوب ريح النهار. فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله وسط شجر الجنة» (تكوين ٣: ٨). ليس ثمة تناقض بين «الطبيعي» و«ما فوق الطبيعي» وذلك لأن نفس الرب ذاته هو من بعث بالحياة في آدم. لم يبد آدم وحواء مدركيْن للتمايز بين نوعيهما أو للفرق بين الخير والشر. وهذا ما كان من المفترض أن تكونه الحياة. بيد أنه، وبسبب خطيئتهما، وقع آدم وحواء في الحالة المتشظية لوجودنا الراهن، وطُردا من الجنة، وأوصدت أبوابها في وجهيهما بواسطة كروبين (ملكين) «ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة» (تكوين ٣: ٢٤) وعلى ما يبدو، فقد صُمم معبد سليمان ليكون نسخة من الجنة، «وبنى عشرين ذراعا من مؤخر البيت بأضلاع أرز من الأرض إلى الحيطان وبنى داخله لأجل المحراب أي قدس الأقداس. وأربعون ذراعا كان البيت أي الهيكل الذي أمامه، وأرز البيت من الداخل كان منقورا على شكل قثاء وبراعم زهور. الجميع أرز. لم يكن يُرى حجر. وهيأ محرابا في وسط البيت ليضع هناك تابوت عهد الرب. ولأجل المحراب عشرون ذراعا طولا وعشرون ذراعاً عرضا وعشرون ذراعا سمكا. وغشاه بذهب خالص. وغشى المذبح بأرز. وغشى سليمان البيت من الداخل بذهب خالص. وسدّ بسلاسل ذهب قدم المحراب. وغشاه بذهب. وجميع البيت غشاه بذهب إلى تمام كل البيت وكل المذبح الذي للمحراب غشاه بذهب وعمل في المحراب كروبين من خشب الزيتون علو الواحد عشر أذرع. وخمس أزرع جناح الكروب الواحد وخمس أذرع جناح الكروب الآخر. قياس واحد وشكل واحد لكروبين. علوّ الكروب الواحد عشر أذرع وكذا الكروب الآخر. وجعل الكروبين في وسط

البيت الداخلى وبسطوا أجنحة الكروبين فمسّ جناح الواحد الحائط وجناح الاخر مس الحائط الآخر وكانت أجنحتهما فى وسط البيت يمس أحدهما الاخر. وغشى الكروبين بذهب» (ملوك ١: ١٥- ٣٨). زُينت شمعداناته الضخمة ذات الأذرع السبعة باللوز والبراعم حتى بدت كالأشجار، بل كان أيضا ثمة أفعى مصنوعة من البرونز. وكما كان الحال فى الجنة، أقام يهوه بالمعبد بين شعبه. من ثم، كان المعبد ملاذا للسلام shalom. حينما كانت جحافل الحجيج تتسلق منحدرات «جبل صهيون» لتدخل بيت يهوه، كانت تنطلق صيحات الفرح والمديح المنتشية، كانوا يتوقون إلى الوصول إلى ديار يهوه ويَصبُون إليها. كان الوصول إلى المعبد يماثل العودة إلى الوطن. وفيما كانوا يشاركون فى الطقوس، كانوا يخبرون صعودا روحانيا «من ذروة إلى ذروة» وبدت الحياة أكثر ثراء وزخما «تشتاق بل تتوق نفسى إلى ديار الرب. قلبى ولحمى يهتفان بالإله الحى. العصفور أيضا وجد بيتا واليمامة عشا لنفسها حيث تضع أفراخها، مذابحك يا رب الجنود ملكى وإلهى ... عابرين فى وادى البكاء يعتبرونه ينبوعا. أيضا ببركات يكسبه المطر المبكر.. لأن يوما واحدا فى ديارك خير من ألف. اخترت الوقوف على العتبة فى بيت إلهى على السكن فى خيام الأشرار» (المزمور الرابع والثمانون: ٢، ٣، ٦، ١٠).

لم يكن الإسرائيليون فى القرن الثامن ق. م قد بدأوا فى استبطان دينهم وكانوا مازالوا يعتمدون على الطقوس الخارجية. كانوا آنذاك يعيشون فى مملكتين منفصلتين: مملكة يهودا بالجنوب (الضفة الغربية) وعاصمتها القدس، ومملكة إسرائيل الأكثر ازدهارا فى الشمال. يكاد يكون من المؤكد أن من كتب قصة آدم وحواء هو كاتب مجهول فى المملكة الجنوبية فى الوقت الذى كان الملوك قد بدأوا يُكلّفون الكتبة بتأليف أساطير يضعونها فى

سجلاتهم الملكية، وكان ذلك فى القرن الثامن ق. م. يشير الباحثون إلى ذلك الكاتب بالحرف «J» أو «sy» بالعبرية لأنه عرف إلهه باسمه «يهوه». وفى نفس الوقت كان ثمة كاتب يعرف بالحرف «E» (لأنه كان يفضل استخدام اللقب الإلهى الرسمى (إلوهيم)) يؤلف أسطورة مماثلة لملكة إسرائيل الشمالية. وبعد أن دمر الآشوريون المملكة الشمالية عام ٧٢٢ ق. م، أُدمِجت القصتين فيما أصبح يعرف بسرد JE، الذى يشكل أول مراحل الإنجيل (العهد القديم أو التوراة).

إذن، فمنذ البداية، لم يكن ثمة رسالة وحيدة معتمدة بالإنجيل: فسر كل من J وE تاريخ الإسرائيليين تفسيرين مختلفين. وحافظ المحققون والكتبة فيما بعد على تلك الاختلافات. لم يكن ثمة ما هو بالغ القداسة حول تلك النصوص، وكانت الأجيال اللاحقة تشعر بحرية إعادة كتابة ملحمة JE، بل وحتى إدخال تغييرات كبيرة على القصة. يكاد يكون من المؤكد أن الأحداث التى رواها JE وفقا لتسلسل زمنى معين، هى مجموعة من الحكاوى التى كانت تُتلى فى الأعياد القبلية القديمة. منذ حوالى عام ١٢٠٠ ق. م، كانت تجمعات القبائل التى أطلق عليها اسم «إسرائيل» تجتمع للعبادة فى عدد من الأضرحة فى الأراضى المرتفعة الكنعانية فى القدس، الخليل، بيت إل Bethel شيشم shechem، جلجال Gilgal، وشيلوه Shiloh - حيث كانوا يجددون المعاهدة الميثاقية التى كانت تربطهم ببعضهم. كان المُغنون الشعبيون يتلون قصائد عن مآثر الأبطال المحليين: إبراهام، إسحق، ويعقوب، موسى الذى قاد قومه خارج الاستعباد المصرى، وقائدهم العسكرى العظيم يشوع. ربما لم تكن ثمة قصة رئيسية فى البداية، لكن حينما ربط J وE تلك الحكاوى المحلية ببعضها، قاما بنسجها معا وجعلا منها ملحمة متكاملة أصبحت إحدى القصص المؤسِّسة فى الثقافة الغربية.

في شكلها النهائي، تروى القصة كيف أنه فى حوالى عام ١٨٥٠ ق. م، طلب يهوه من إبراهام أن يغادر موطنه فى بلاد ما بين النهرين ويستقر بكنعان ووعده بأنه سيصبح والد أمة قوية عظيمة ستمتلك الأرض يوما. عاش إبراهام، وابنه إسحق، وحفيده يعقوب (الذى يعرف أيضا بإسرائيل) فى الأرض الموعودة كأغراب مقيمين، لكن أُجبر أبناء يعقوب الاثنا عشر، مؤسسو قبائل إسرائيل الاثنتى عشرة أثناء إحدى المجاعات، على الهجرة لمصر. فى البداية، ازدهرت أحوالهم هناك، لكن المصريين، فى نهاية المطاف، وبعد أن تنامت أعداد بنى إسرائيل شعروا بالتهديد، فقمعوا الإسرائيليين واستعبدوهم إلى أن أمر يهوه موسى أن يقود قومه عودة إلى كنعان. وبمساعدة يهوه الإعجازية، تمكنوا من الهروب من مصر وعاشوا رُحّلا فى أقفار سيناء وتيهها لأربعين عاما. وعلى جبل سيناء، سلم يهوه تعاليمه (التوراة) إلى موسى وتبنى الإسرائيليين شعبا مختارا له. توفى موسى على جبل الفسجة Nebo على أعتاب الأرض الموعودة ولم يدخلها، لكن، فى النهاية وفى حوالى عام ١٢٠٠ قبل الميلاد فتح يشوع كنعان وطرد سكانها الأصليين خارجها.

بيد أن الحفريات التى قام بها علماء الآثار الإسرائيليون منذ عام ١٩٦٧ لم تُثبت صحة هذه القصة. لم يجدوا أثرا للدمار الشامل الذى وُصِف فى سفر يشوع ولا أية إشارة أو دليل على تغيير يُذكر فى السكان. يبين هؤلاء أن القصص الإنجيلية تعكس الأحوال فى القرون الثامن والسابع والسادس قبل الميلاد، حينما صيغت تلك القصص كتابة، لا الزمن الذى حدثت فيه وقائع تلك القصص. لم يكتب J وE، سردا دقيقا لأحداث واقعية. وهذا الإدراك الجديد سيؤثر على الأسلوب الذى به نقرأ القصص الإنجيلية. أثناء عصر التنوير الفلسفى فى القرن الثامن عشر، طوّر الغربيون منهجا تاريخيا، يهتم قبل كل

شىء، بتقديم سرد دقيق للأحداث كما وقعت. لكن حينما كان الناس يكتبون عن الماضى، فى العالم القديم، كان اهتمامهم ينصب قبل كل شىء على معنى الأحداث، لا على ما حدث بالفعل. حينما أدمج كتبة أسفار موسى الخمسة Pentateuch (أول خمسة أسفار من الإنجيل) قصص J وE معا، لم يبذلوا أية محاولة لإزالة الاختلافات بينهما والتى تتسبب الآن فى قلق المحققين والمراجعين المحدثين. مثلا، إذا دققنا فى النص، نجد أن J رأى إبراهام، الذى كان ينتمى لملكة الجنوب، هو بطل إسرائيل الأول، ولم يخصص وقتا كافيا لموسى، الذى كان ذا شعبية عارمة فى الشمال وأحد أهم أبطال E. كما أن J وE لم يبذلا أى جهد لتفحص تاريخ كنعان، لكنهما اكتفيا بتعديل القصص القديمة لتلائم ظروف زمانهما.

من ثم، فمن الخطأ أن نتوقع أن تكون تلك الأسطورة دقيقة تاريخيا بالمعنى الحديث. بيد أنه من الحقيقى أن كاتبى الإنجيل هذين اهتما بالتاريخ البشرى بدرجة تفوق غالبية معاصريهما. لم يلقيا بالاً إلى أساطير النشوء التى كانت تبهر جيرانهما فى سوريا وبلاد الرافدين، ولم يكونا مسئولَيْن عن قصة الخلق التى وردت فى الإصحاح الأول من سفر التكوين، والتى لم تُكتب حتى القرن السادس قبل الميلاد. نجد أن J يسرد خلق يهوه للجنة بلا مبالاة، ولم يسهم E بإطلاقه فى «ما قبل تاريخ» الإسرائيليين كما ورد فى الأحد عشر إصحاحا الأولى من سفر التكوين، بل إنه يبدأ تأريخه بالبطاركة، أى حينما يبدأ تاريخ إسرائيل الفعلى. ومن المؤكد أنه كانت ثمة حكايات فى إسرائيل عن يهوه وهو ينشئ الكون بمحاربته وحوش البحار، مثل آلهة الشرق الأوسط الأخرى، لكن J وE تخطيانها. من ثم، بالإمكان القول، إنه فى البدايات الأولى للإرث التوحيدى، فإن مبدأ الخلق المقدس ومعتقداته، التى ستكتسب أهمية كبيرة فيما بعد، بدت هامشية.

وفى الحالات التى يشير فيها الكاتبان بالفعل إلى أساطير النشوء القديمة، فإنهما يستخدمانها لدعم معنى الأحداث التاريخية وتعزيزها. إحدى أشهر قصص المعجزات فى الإنجيل العبرانى هى قصة عبور الإسرائيليين البحر أثناء فرارهم من مصر، فيما جيش فرعون يطاردهم. حينما وصلوا إلى الشاطئ، مد موسى يده فوق الماء وأرسل يهوه رياحا شرقية عاتية «وجعل البحر يابسة وانشق الماء فدخل بنو إسرائيل فى وسط البحر والماء سور لهم عن يمينهم وعن يسارهم»، (خروج ١٤: ٢١- ٢٢). وحينما وصلوا إلى الجانب المقابل أغرقت المياه المصريين ولم ينج أحد منهم. ظلت هناك محاولات حسنة النية لإثبات أنه بالإمكان تفسير تلك القصة بحدوث تسونامى أو فيضان خاطف الذى كان أمرا شائعا فى تلك المنطقة. لكن تلك التفسيرات تغفل تماما عن الفحوى والهدف، لأن تلك القصة كانت قد كُتبت، عن عمد، بصفتها أسطورة. وكما نعلم جيدا، تكثر فى الشرق الأوسط القديم القصص عن الآلهة التى تشق البحار لتخلق العالم، لكن فى هذه الحالة فنحن لا نشهد مولد الكون، بل مولد شعب.

بعد قصة العبور مباشرة أدخل الكاتبان على السرد نصا أكثر قِدما بكثير يعرف باسم «أغنية البحر» وهى قصة من القرن العاشر ق. م وأنطقا بها موسى:

أُرتّم للرب فإنه قد تعظم

الفرس وراكبه طرحهما فى البحر

(خروج: ٢٠- ١)

لكن توضح القراءة الدقيقة أن الترنيمة كانت فى الأصل تحتفل بحادث

مختلف تماما، بانتصار لدى نهر الأردن على حدود كنعان. تصف يهوه يقود شعبه داخل الأرض الموعودة ويُنزل الغضب والاستياء، لا فى قلوب المصريين، بل سكان كنعان وممالك ضفة نهر الأردن الشرقية:

يسمع الشعوب فيرتعدون

تأخذ الرعدة سكان فلسطين

حينئذ يندهش أمراء آدوم

أقوياء موآب تأخذهم الرجفة

يذوب جميع سكان كنعان

(خروج ١٥: ١٤- ١٥)

يعتقد الباحثون أن الترنيمة كانت تُغَنَّى أصلا فى عيد الربيع بجلجال Gil-gal حيث كان يقال إن مياه نهر الأردن انشقت بمعجزة أمام الإسرائيليين لتمكنهم من الدخول إلى الأرض الموعودة (يشوع ٣: ١- ٥: ١٥) - وهو حادث يخلط تماما بين «ملوك الأموريين على الضفة الغربية للأردن وبين جميع الملوك الكنعانيين فى المنطقة الساحلية». كان طقس العبور (pesah) هذا، يعاد تمثيله كل عام بمدينة جلجال لدى فيضان نهر الأردن. كان الكهنة والعامة يسيرون فى موكب، يجتازون مياه الفيضان ويدخلون المعبد حيث يأكلون الخبز غير المخمر (mazzoth) والذرة المشوية إحياء لذكرى أسلافهم حينما ذاقوا غلة الأرض لأول مرة. من ثم، يمكن القول، إن أساطير النشوء القديمة، لم تعمل فقط على تشكيل فهم الإسرائيليين لتاريخهم، بل إن الطقوس القديمة لجلجال ساعدتهم أيضا على تشكيل أسطورة الخروج من مصر. وباستثناء عدم الاهتمام بقصة نشوء الكون، فلم تختلف ديانة إسرائيل

القديمة حتى ذلك التاريخ اختلافا مهما عن ديانات جيرانهم. فنرى إبراهام، فى سرد E وJ يعبد إيل، الإله العالى المحلى، ويبدو أن يهوه كان فى الأصل أحد الشخصيات المقدسة فى حاشية إيل. لكن الإسرائيليين، وحتى القرن السادس ق. م، كانوا أيضا يعبدون آلهة أخرى هذا على الرغم من مجهودات مجموعة صغيرة من الكهنة والأنبياء الذين كانوا يدعونهم لعبادة يهوه وحده. فيما بعد، سيشجب الإسرائيليون الديانات الوثنية للسكان الكنعانيين الأصليين بأقوى العبارات، لكن لا يبدو وأنه كان هناك مثل هذا التوتر فى زمن J وE. مثلا، يسجل كل منهما الأسطورة المؤسسة لمعبد «بيت إيل»، التى هى إحدى أشهر قصص سفر التكوين (٢٨: ١٠– ٢٠): أُجبر يعقوب، بسبب شجار عائلى على الفرار من كنعان والالتجاء إلى بلاد الرافدين لدى أقاربه. وفى المرحلة الأولى لرحلته، قضى الليل فى «لوز» على تخوم الأرض الموعودة فى بقعة بدت له غير مميزة لكنها فى الواقع كانت ضريحا كنعانيا maqom. وفى تلك الليلة، وربما لأنه استوسد إحدى حجارة الضريح المقدسة، رأى يعقوب رؤيا مبهمة: «ورأى حلما وإذا سُلّم منصوبة على الأرض ورأسها يمس السماء. وهوذا ملائكة الله صاعدة نازلة عليها. وهوذا الرب واقف عليها فقال أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحق. الأرض التى أنت مضطجع عليها أُعطيها لك ولنسلك» (تكوين ٢٨: ١٢– ١٣). استيقظ يعقوب وقد تملكته الدهشة «وقال حقا إن الرب فى هذا المكان ولم أعلم. وخاف وقال «ما أرهب هذا المكان. ما هذا إلا بيت الله وهذا باب السماء» «(تكوين: ٢٨: ١٦– ١٧). وقبل أن يكمل رحلته «أخذ الحجر الذى وضعه تحت رأسه وأقام عمودا وصب زيتا على رأسه. ودعا اسم ذلك المكان بيت إيل. ولكن اسم المدينة كان لوز» (تكوين ٢٨: ١٨– ١٩). حاولت أجيال إسرائيل التالية محو أماكن تلك

العبادات بصفتها وثنية وهدم العمود القائم matzeboth. لكن فى هذه القصة المبكرة، فقد أثرت تلك الرموز الوثنية رؤيا يعقوب ليهوه، وأصبح بيت إيل أحد «مراكزهم» المقدسة.

توضح القصة استحالة السعى إلى استخلاص رسالة واحدة متسقة من الإنجيل، حيث من المحتمل أن تناقض فحوى أحد الإصحاحات فحوى إصحاح آخر. سجل الكاتبان تعاليم مبكرة أصبحت محرجة وتصادمت مع التعاليم التى وردت بعد ذلك، حيث كان اليهود، فيما بعد، يُصدمون لمجرد تخيل تجسد الرب فى هيئة إنسان، لكن J وصف يهوه وهو يظهر لإبراهام متخفيا كمسافر عند بلدة ممرا بالقرب من الخليل (تكوين ١٨: ١- ٢٣). رأى إبراهام، وهو واقف بمدخل خيمة فى قيظ ما بعد الظهيرة ثلاثة رجال يقتربون. وعلى الرغم من أن الأغراب كانوا يُعتبرون خطرين لأنهم لم يكونوا يلتزمون بالأعراف المحلية إلا أن إبراهام أسرع للقائهم، وانحنى لهم وكأنهم ملوك أو آلهة وأدخلهم وقدم لهم الطعام. يتضح فيما يلى من حديث هادئ، أن أحد الزائرين كان إله إبراهام. فقد أدى فعل التراحم الذى أتى به إبراهام إلى لقاء مع المقدس. كانت لقاءات إبراهام السابقة مع يهوه على قدر من الإرباك والحسم، لكن فى لقاء ممرا تناول يهوه الطعام مع إبراهام كصديق – أول تلاق حميمى بين المقدس والبشر منذ الطرد من الجنة.

بيد أنه، لم يقصد J وE كتابة قصص أخلاقية تعليمية، وعلى الرغم من أن شخصيات سفر التكوين يَخبرون رؤى، ويُبدون آراء ثاقبة، لكنهم يقدّمون بصفتهم بشرا خطائين عليهم الجدال مع إله محير. يظهر هذا بجلاء حينما يأمر يهوه إبراهام باصطحاب إسحق، ابنه الوحيد المتبقى إلى جبل بأرض المُريّا وذبحه أضحية هناك. كان إبراهام حتى آنذاك، لا يتردد فى مساءلة

ترتيبات يهوه، لكنه أطاع هذه المرة دونما أى اعتراض. ربما أن الصدمة كانت قد ألجمت لسانه، وربما أيضا أن الشكوك قد خالجته من أن الرب الذى عبده طوال هذا الوقت كان قاسيا يأمر بذبح الأطفال وينكث بعهده لجعله أباً لأمة عظيمة بالطبع. يعفى الرب إبراهام من ذبح ابنه ويضحى إبراهام بكبش بدلا منه. تقليديا، ارتبطت هذه القصة المحيرة بمعبد القدس الذى قيل إنه أقيم على جبل مُوريا وفُهم مغزى القصة على أن يهوه قد أوضح بأسلوب لا لبس فيه أنه لا يجوز لشعائر عبادته أن تشمل أضحيات بشرية. لكن قصة E الأليمة تتخطى هذا. يعنى لفظ «موريا» الإبصار ويتكرر الفعل العبرى ra'o (يرى) كثيرا فى قصص إبراهام. فعلى الرغم من أن إبراهام يقدَّم بصفته رجلا ذا بصيرة، إلا أن قصص سفر التكوين توضح مدى صعوبة «رؤية» المقدس أو فهمه فيما نحن نصارع معضلات الحياة القاسية.

لاتوجد صورة واضحة متسقة للرب بسفر التكوين. فى الإصحاح الأول الشهير، يحتل الرب الخالق المركز، بدون منافس، كلىّ القوة والخير. يبارك جميع الأشياء التى صنعها. لكن تبدو بقية سفر التكوين وأنها تفكك هذه النظرة اللاهوتية فالرب الذى كان كلىّ السيطرة فى الإصحاح الأول يفقد سيطرته على خليقته فى الإصحاحين التاليين، والرب العادل غير المتحيز الذى بارك الأشياء جميعها دونما تمييز بينها يصبح محابيا بجلاء، كما أن اختياراته الاعتباطية (نادرا ما يكون أشخاصه المختارون نموذجيين) أثارت البغضاء بين البشر وحرضتهم على بعضهم بأسلوب قاتل. أما فى وقت طوفان نوح، فإن الخالق الخيّر يصبح مدمِّرا قاسيا. وفى النهاية، يضمحل حضور الرب الذى كان طاغيا فى الإصحاح الأول، ولا يعود للظهور، حتى أنه كان على يوسف وإخوته، فى آخر الإصحاح، الاعتماد على أحلامهم وصورهم

الخاصة دونما مساعدة من الرب – تماما كما نفعل نحن الآن. يوضح سفر التكوين أن بإمكان نظراتنا الخاطفة لما نسميه «الرب» أن تكون جزئية، متحيزة، رهيبة ملتبسة ومتناقضة مثل العالم الذى نحيا فيه. وكما توضح محنة إبراهام على جبل موريا، فليس من السهل أن «نرى» كينونة الرب، كما أنه ليس ثمة إجابات بسيطة عن معضلات الحياة.

يتقصى الإنجيل المسيرة الطويلة التى من خلالها يصبح هذا الإله المربك أيقونة إسرائيل الوحيدة للمقدس. تقليديا، كان من المستحيل فى الشرق الأوسط القديم قصر قداسة («الرب ilam») على رمز أوحد. فقد كان يُرى أن أية صورة واحدة للرب لا بد وأن تكون غير كافية إذ يستحيل لها التعبير عن الحقيقة الكلية الشاملة للكينونة ذاتها. من ثم، إذا، لم توازن برموز أخرى فقد يفكر الناس فى المقدس بأسلوب بالغ التبسيط. أما إذا كان الرمز إلها مشخصناً، يصبح بإمكانهم، بسهولة، تخيله يعمل وكأنما هو إنسان مثلهم، رغم اختلاف المكانة والسطوة، يحب ويكره كما يفعلون. فيما بعد، ستصبح الوثنية، أو عبادة صورة بشرية للمقدس، إحدى المشاكل التى واجهت الديانات التوحيدية. وبالفعل، نرى فى الإنجيل أن عبادة الأغيار للأوثان كانت مدعاة لقلق الإسرائيليين وحيرتهم إذ إنهم كانوا يرون تلك الأوثان هى مجرد فضة وذهب صاغتها المهارات البشرية. لكن من المحتمل أيضا أن حساسية إسرائيل للوثنية كانت ناجمة عن قلق خفى، إذ إنه بمجرد أن ينسى الناس أن صورة المقدس لا يمكن أن تكون سوى تقريبية غير كاملة، فهناك خطر أن تصبح الأوثان هدفا فى حد ذاتها لا صورا تقرب البشر من الرب.

أصبح هذا واضحا أثناء القرن السابع ق. م، حينما حاولت مجموعة من الكهنة، والكتبة، والأنبياء فى بلاط يوشيا Jasiah ملك يهودا إصلاح دين

إسرائيل، ويعرف هؤلاء باسم التثنويين deuteronomists لأنهم فى سفرهم (التثنية) صوروا موسى يسلِّم «قانونا ثابتا» إلى الناس المتجمعين قبيل وفاته مباشرة. لمدة مائتى عام كانت المنطقة تعانى من إرهاب الإمبراطورية الأشورية التى هزمت مملكة إسرائيل الشمالية وسبت أعداداً كبيرة من سكانها. لكن حينما أصبح الصبى يوشيا ملكا عام ٦٤٩ ق. م، كانت إمبراطورية الآشوريين فى حالة اضمحلال وكان المصريون يجبرون قواتها على الرحيل من المشرق (بلاد الشام). لكن آنذاك بالتحديد، كان الفرعون مشغولا تماما بدرجة أنه لم ينتبه لمملكة حيث ظهرت طفرة من المشاعر القومية وتوق إلى الاستقلال. كان أسلاف يوشيا قد وجدوا أنه من المقبول تماما استرضاء الآشوريين بدمج آلهتهم فى عبادة المعبد، لكن كتبة سفر التثنية أصروا على عبادة يهوه قصريا. «اكتشفوا» لفافة وزعموا أنها سفر القانون المفقود (سفر التوراة) الذى كتبه موسى ولم يُفعَّل أبدا ويحتمل أن كانت تلك نسخة مبكرة من سفر التثنية. حينما قرأوه على يوشيا مزق ثيابه أسىً، ووجد أنه لا عجب فى أن إسرائيل قد عانت من تلك الكوارث! فقد ظل الملوك على مدى قرون يتغاضون عن ممارسات حرّمها يهوه بوضوح. كشف سفر التوراة ذلك أن يهوه كان قد أمر الإسرائيليين بعدم التعامل مع سكان كنعان الأصليين، وعدم عقد معاهدات معهم، والقضاء على دينهم: «ولكن هكذا تفعلون بهم تهدمون مذابحهم وتكسِّرون أنصابهم وتقطعون سواريهم وتحرقون تماثيلهم بالنار» (تثنية ٧: ٥).

قام يوشيا بتنفيذ تلك التعليمات حرفيا، ومَحا كل آثار الديانات المنافسة بالقدس، وأيضا، قام بهدم أضرحة يهوه القديمة القروية خشية أن تزحف الممارسات الوثنية دون أن يلاحظها أحد. ثم قام، باجتياح أراضى مملكة

إسرائيل السابقة التى كان الآشوريون قد جلوا عنها مؤخراً، ولم يقم فقط بتدمير كل مكان كنعانى مقدس (maqom) ومعها معابد يهوه فى بيت إيل والسامرة لكنه أيضا قتل الكهنة الريفيين ودنّس مذابحهم. ومنذ آنذاك، غدا هيكل سليمان بالقدس الضريح القومى الشرعى الوحيد. لم يقنع كتبة التثنية «D» بطقوس التدمير تلك، بل قاموا أيضا بإعادة كتابة تاريخ إسرائيل، وأدخلوا إضافات مهمة - إلى سرد JE بحيث أبرزوا دور موسى الذى حرر قومه من مصر فى وقت كان يوشيا يحاول فيه أن يستقل عن الفرعون، ووسعوا الأسطورة لتحوى قصة غزو يشوع للأراضى المرتفعة الشمالية، التى كان يوشيا (يشوع الجديد) قد قام لتوه بزعم ملكيتها.

يبدو سفر التثنية، فى بعض أوجهه، مثل وثيقة حديثة. فلو تم تفعيله، لشمل برنامج المصلحين إنشاء مجال علمانى، ونظام قضائى مستقل عن الدين، وأيضا ملَكية دستورية تجعل الملك خاضعا للتوراة شأنه شأن أى مواطن آخر، ودولة ذات حكومة مركزية لها ضريح قومى واحد. عقلن المصلحون أيضا اللاهوت الإسرائيلى ونقّوه من العناصر الأسطورية الخرافية. رأوا أن ليس بوسع أحد استغلال الإله واسترضاؤه بتقديم الأضحيات، وأن الرب لا يسكن المعبد، الذى أصبح مكانا للصلاة بدلا من «مركز» مقدس كما كان سابقا.

لكن الأيديولوجيا العقلانية لم تكن بالضرورة أكثر تسامحا وقدرة على الصمود من نظيرتها الأسطورية. كشف إصلاح كتبة سفر التثنية عن أعظم المخاطر للنكوص إلى الوثنية. فهم بجعلهم إلههم القومى، الذى غدا الرمز الوحيد للمقدس، يصادق على الإرادة القومية، فقد شكلوا بذلك إلها على صورتهم. فى الماضى، كانت الإلهة تيمات دائماً تتحدى سلطة مردوخ وكان الإله موت يتحدى بعل. كان المقدس بالنسبة لـ J وE مبهما بدرجة كان من

المستحيل معها للفرد أن يتخيل أن يهوه كان دائماً يسانده، أو أن يتنبأ بما سيفعله بعد ذلك مباشرة. لكن لم يكن لدى كهنة سفر التثنية وكتبته أدنى شك فى أنهم يعرفون على وجه التحديد ما يرغب فيه يهوه وشعروا أن واجبهم المقدس هو تدمير أى شيء يتعارض مع مصالحه / مصالحهم. حينما تُضفى على شيء محدود متغير بطبيعته – صورة، أيديولوجيا، أو نظام للحكم – قيمة مطلقة يشعر أتباعه أن عليهم القضاء على أى مُدّعٍ منافس، لأنه لا يمكن وجود سوى مطلق واحد. من ثم، فإن نمط التدمير الذى يصفه كتبة التثنية هو دلالة لا يمكن إخطاؤها على أن رمزا مقدساً قد غدا وثنيا.

كانت رؤية أتباع سفر التثنية قد تأثرت بعنف زمانهم. ففى حوالى نفس الوقت الذى كان فيه حكماء الهند قد بدءوا يجعلون من «اللاعنف ahisma» جوهر المسعى الدينى، صوّر كتبة سفر التثنية يشوع وهو يقتل سكان كنعان كما فعل مع قادة الجيش الآشورى الذين كانوا قد ظلوا يُرهبون المنطقة لما يربو عن مائتى سنة. وفى تلك الحال كان لابد للتوجهات القومية التى أُفصح عنها بأسلوب مقدس أن تنتهى بالدموع. كان لاهوتهم القتالى قد أعماهم عن الحقائق الواقعة على الأرض ولم يمض وقت طويل حتى حولت القوى العظمى اهتمامها إلى يهودا. فى عام ٦١١ ق. م سار فرعون مصر نخو الثانى مخترقا كنعان فى محاولة لمجابهة سطوة بابليون المتصاعدة. وفى استعراض فاشل للتحدى، اعترض يوشيا الجيش المصرى فى مجدو وقُتل على الفور (ملوك ٢– ٢٣– ٢٩).

ومنذ آنذاك، أصبحت مملكة يهودا شديدة الصغر مرتهنة للقوتين العظميين، مصر وبابليون، ومضت سياستها الخارجية تتحول اعتباطيا لصالح إحداهما أو الأخرى. أصر بعض الإسرائيليين على عدم إمكان هزيمة

مملكة يهودا لأن يهوه هو إلهها، ومضوا يحفزون حكامهم على توكيد استقلالهم. لكن النبى إرمياه وآخرين حاولوا إجبارهم على مواجهة الواقع- دونما جدوى. وبعد اثنى عشر عاما على وفاة يوشيا حدثت كارثة أكثر هولا بكثير. تمردت يهودا على سيادة بابليون، وفى عام ٥٩٧ ق. م أخضع نبوخذ نصر القدس، وسبى نخبتها- الملك، النبلاء، الكتبة، الجيش، الحرفيين - وأخذهم إلى بابل ونصّب ملكا ألعوبة على المدينة المقدسة. ثم بعد إحدى عشرة سنة عام ٥٨٦ ق. م، وبعد اندلاع ثورة طائشة، تم تدمير القدس عن آخرها، وإحراق معبد يهوه - معادله الموضوعى على الأرض - حتى لم يتبق له أثر.

وهكذا جعل كتبة التثنية من العنف خيارا. ففى الديانة اليهودية/ المسيحية أصبح من الممكن دائماً تأويل تلك الإصحاحات للمصادقة على السياسات المتعصبة. لكن لم يكن لهؤلاء القول الفصل لأن غيرهم من كتبة الأناجيل عملوا جاهدين على مجابهة ذلك النزوع الوثنى. وحينما أدمجوا نصوص J وE معا، عمدوا إلى استخدام صورة E لإلوهيم الأكثر تساميا من أجل تعديل رؤية J الصريحة ليهوه على أنه مجسد. فى سرد E لأول لقاء بين موسى والرب الذى يتحدث إليه من الشجرة المتوهجة، يكشف يهوه عن ذاته. إننى من أكون «Ehyeh asher ehyeh». وسيفسر اليهود والمسيحيون فيما بعد هذه المقولة على أنها تعنى أن الله هو الكينونة ذاتها. لكن لم يكن E يفكر بذلك الأسلوب الميتافيزيقى. وفقا لسرده، يحتمل أن الله كان يقول شيئاً أكثر بساطة بكثير - فإن هذه المقولة بالعبرية تعبر عن إبهام متعمد. مثلا، حينما نقول «لقد ذهبوا حيثما ذهبوا» فإننا نعنى أننا لا ندرى أين ذهبوا. من ثم حينما سأل موسى الله عمن هو، أجاب يهوه بما يعنى واقعيا.. لا عليك من

أنا! أى أنه لا يجوز أن يكون ثمة نقاش لطبيعة الله، أو أية محاولة للتلاعب به واسترضائه كما كان الوثنيون يفعلون حينما كان ينادون آلهتهم بأسمائها. وفيما بعد، كان اليهود يرفضون النطق باسم يهوه، فى اعتراف مضمر بأن أية محاولة للتعبير عن الحقيقة الإلهية ستكون محدودة لدرجة قد تصل إلى الزندقة.

وفيما توحى أوليات الكتابات أن موسى قد أبصر، بالفعل، الله على جبل سيناء، يؤكد الكتبة فى الأزمان اللاحقة أن هذا مستحيل، حينما توسل موسى أن يبصر «بهاء kavod» يهوه، أخبره يهوه أنه ليس بوسع مخلوق فانٍ أن ينظر إلى قداسة الله ويعيش: «ويكون متى اجتاز مجدى أنى أضعك فى نقرة من الصخرة واسترك بيدى حتى أجتاز ثم أرفع يدى فتنظر ورائى. وأما وجهى فلا تراه» (خروج ٣٣: ٢٢ - ٢٣). وفى مشهد أصبح فيما بعد شعارا رمزيا، حينما تسلق موسى الجبل ليبصر الله «كان جبل سيناء كله يدخن من أجل أن الرب نزل عليه بالنار. وصعد دخانه كدخان الأتون وارتجف كل الجبل. فكان صوت البوق يزداد اشتدادا جدا وموسى يتكلم والله يجيبه» (خروج: ١٩: ١٨- ١٩). يحتمل لموسى أن يكون قد وقف حيث كان يهوه موجودا، لكن لم تتأت له رؤية واضحة للمقدس. أوضح كتبة الإنجيل أن بهاء kavod الله لم يكن هو الله نفسه، كان وكأنه انعكاس متأخر لوهج حضور الله على الأرض، منفصل جوهريا وبأسلوب حاسم عن الحقيقة المقدسة ذاتها، التى ستظل خارج متناول مدى الإدراك البشرى.

لم يلق الإسرائيليون الذين رُحِّلوا إلى بابليون عام ٥٩٧ معاملة سيئة. عاشوا معا فى جاليات بالعاصمة، أو فى مستوطنات جديدة بجانب النهر، وسمح لهم بدرجة من الحكم الذاتى. لكنهم كانوا مصدومين، مرتبكين

وغاضبين. أراد بعضهم الرد على البابليين بالمثل وتحطيم رءوس أطفالهم على الصخور. وشعر آخرون أن يهوه قد لحقت به هزيمة مخزية على يد مردوخ ولم يعد جديرا بولائهم. لكن بعد خمس سنوات من ترحيلهم، أبصر كاهن شاب اسمه حزقيال رؤيا مروعة لـ «بهاء» الله على ضفة نهر خابور: «كان فى سنة الثلاثين فى الشهر الرابع فى الخامس من الشهر وأنا بين المسبيين عند نهر خابور أن انفتحت السماء فرأيت رؤى الله» (حزقيال: ١- ١). كان تجليا مربكا مذهلا، لأنه كان من المستحيل تبين أى شيء بوضوح فى الظلام العاصف بالرعد والبرق والدخان والرياح. كانت صدمة السبى قد حطمت رؤية أتباع التثنية العقلانية. أصابت الرؤيا حزقيال بصدمة استمرت أسبوعا. لكن كان ثمة شيء واحد جلى. لقد تخير الله أن يهجر القدس ويقيم مع المسبيين. ومنذ ذاك الحين كان عليهم أن يعيشوا وكأن «المجد» الذى كان يقدّس بالمعبد من قبل، أصبح وسطهم بالفعل.

لكن، كيف كان سيتأتى لهم فعل ذلك؟ بدأت دائرة صغيرة من الكهنة المسبيين فى تشكيل إجابة، إعادة تأويل الرموز والقصص القديمة وذلك للإتيان بروحانية جديدة تماما. يسمى الباحثون تلك الإضافة الجديدة للإنجيل «P»: كان أهم مصادرها مجموعة قوانين القداسة (مجموعة منوعة من قوانين القرن السابع ق. م:) و«وثيقة الخيمة» (الهيكل النقال)، وتمثل الجزء الرئيسى من سرد P، والذى يصف الخيمة التى أقامها الإسرائيليون فى البرية لتأوى الحضور الإلهى. جمع P من هذه النصوص، ومن موروثات شفاهية أخرى، سفرى «اللاويين» و«أعداد» القانونيين، واللذين قلبا لاهوت التثنويين العدوانى بأن أوجدا سلسلة جديدة من الطقوس أساسها خبرة السبى والاغتراب. أضاف P أيضا مادة جديدة إلى سرد JED، بحيث أصبح تاريخ البشرية

قصة هجرات مأساوية، الواحدة تلو الأخرى: الطرد من الجنة، تجوالات قابيل، تفرق البشرية بعد التمرد فى بابل، رحيل إبراهام من بلاد الرافدين، فرار القبائل إلى مصر، والأربعين عاما بالبرية. فى سرد P التاريخى المعدل، لم تعد ذروة الخروج هى تنزيل التوراة، بل كانت هدية الحضور الإلهى فى «خيمة اللقاء». لقد أتى الله بشعبه إلى سيناء تحديداً كى: «أسكن فى وسط بنى إسرائيل وأكون لهم إلها» (خروج ٢٩: ٤٥). كان الفعل Shakan يعنى فى الأصل «يحيى حياة التجوال لسكان الخيام»، والآن سـ «يخيم» الله مع شعبه الرحل فى أى مكان بالعالم يتصادف وجودهم به. وبدلا من إنهاء القصة بغزوة يشوع الوحشية، ترك P الإسرائيليين على تخوم الأرض المقدسة. لم تكن إسرائيل شعباً لأنهم سكنوا بلدا بعينه، بل لأنهم عاشوا فى حضور الرب الذى رافقهم حيثما تصادف وجودهم. كان سبيهم الحالى مجرد آخر حلقة فى الاجتثاث المأسوى الذى كان قد منح إسرائيل بصيرة خاصة فى طبيعة المقدس.

أتى P بتجديد شرعى جرىء أتاح للمسبيين أن يخلقوا حسا بحضور المقدس بأن يعيشوا وكأنما هم كهنة يخدمون بمعبد القدس. حتى آنذاك، لم يتوقّع أبدا من عامة الناس الالتزام بالقوانين الطقوسية، وأحكام الطهارة والغذاء مثلهم مثل العاملين بالمعبد. لكن الآن وقد أصبح المسبيون أمة من الكهنة كان عليهم العيش وكأن الله يسكن بينهم وأن يخلقوا طقوسيًّا هيكلا رمزيا غير مرئى. كان ثمة رابطة عميقة بين السبى والقداسة. كان الله قد أخبر الإسرائيليين أنه «قدُّوس qaddosh» وهو لفظ يعنى حرفيا، بالعبرية «منفصل»، «آخر» فالله مختلف جذريا عن الحقيقة الدنيوية العادية. والآن، كان على المسبيين أنه يصبحوا أيضاً «قدوسيين». كان التشريع الذى نحته P

مؤسسا على مبدأ الفصل المقدس. نجد يهوه، فى سفر اللاويين، يصدر تعليمات مفصلة عن الأضحيات، الغذاء، الحياة الاجتماعية الجنسية والتعبدية ليميز المسبيين عن آسريهم البابليين. وباستنساخهم حالة «الآخرية» سيتمكن المسبيون من الانتقال رمزيا، إلى عالم القداسة الذى يتواجد فيه الله: «واجعل مسكنى فى وسطكم ولا ترذلكم نفسى. وأسير بينكم وأكون لكم إلها وأنتم تكونون شعبى» (لاويين ٢٦: ١٠- ١١)، أى أن الله سيسير وسطهم كما سار ذات مرة مع آدم فى برودة المساء. وبذلك تصبح بابليون الفردوس الجديد لأن شعائر الفصل ستشفى الاغتراب عن المقدس الذى دام طويلا.

لكن للقداسة أيضا مكوّنا أخلاقيا قويا، لأنها تقتضى الاحترام المطلق لـ «الآخرية» المقدسة لكل مخلوق. وعلى الرغم من أنهم عزلوا أنفسهم عن الآخرين، فقد كان من غير الجائز للإسرائيليين احتقار الأغراب: «وإذا نزل عندك غريب فى أرضكم فلا تظلموه. كالوطنى منكم يكون لكم الغريب النازل عندكم وتحبه كنفسك لأنكم كنتم غرباء فى مصر. أنا الرب إلهكم» (لاويين ١٦: ٣٤). كان قانونا مبنيا على التماهى والتراحم، القدرة على الشعور مع الآخرين. فإن الخبرة الشخصية للألم لابد أن تؤدى إلى تقدير معاناة الآخرين. حينما تحدث P عن الحب لم يقصد الحساسية العاطفية. كانت هذه مجموعة قوانين، لغتها تقنية متحفظة مثل أية أحكام قانونية. فى معاهدات الشرق الأوسط القديم كان الحب يعنى التعاون والولاء والدعم العملى. كان كتبة الإنجيل المبكرون قد أمروا الإسرائيليين بقصر الولاء القبلى (hesed) على نظرائهم من اليهود، لكن الوضع كان مختلفا مع P، حتى أننا نجد أحكامه بشأن الطهارة لافتة فى أنها لا تعتبر الآخرين مُدَنِّسين. وهكذا، كان من غير الجائز تجنب الأغراب، بل حبهم، فالنجاسة مصدرها النفس لا

الأعدا».

يصر P على أن من واجب الإسرائيليين احترام الحياة وتبجيلها. فإن الموت هو المدنِّس الأعظم. فمن المهين أن يأتى المرء إلى حضور الإله الحى دونما أن يقوم بطقس الطهارة البسيط بعد ملامسته لموت أحد مخلوقات الله. طوّر P فى قوانين الغذاء التى تحظر أكل الحيوانات «النجسة» نسخة مخففة من مثال اللاعنف ahimsa الهندى، ومثل كل الشعوب القديمة، لم يكن الإسرائيليون يعتبرون طقس ذبح الحيوانات قتْلاً، فقد كان الاعتقاد الشمولى هو أن ذبحها يمنحها الحياة بعد الموت، وكان من المعتاد حظر أكل حيوان لم يتم تكريسه بهذا الأسلوب الشعائرى. أباح P للإسرائيليين أكل الحيوانات الأليفة من قطعانهم. فقد كانت تلك حيوانات «طاهرة» أو «نظيفة»، أعضاء بالجماعة، بل إنه كان يجب السماح لتلك الحيوانات أثناء حياتها أن تستريح يوم السبت، كما حُظِر إيذاؤها بأية وسيلة.

لكن لا يجوز أبدا قتل الحيوانات «غير النظيفة – الكلاب، الظباء، وحيوانات البرية الأخرى وأيضا، كان من المحظور إيقاعها فى الشراك، استغلالها، أو أكلها تحت أية ظروف. لم يكن هذا بسبب أنها «قذرة»، فقد كان من المسموح لمسها وهى حية، حيث لا تصبح «نجسة» إلا بعد موتها. كان القانون الذى يحظر ملامستها ميتة يحمى تلك الحيوانات حية: لأنه ونظرا لأنه كان من غير المسموح سلخها أو تقطيعها، فلم يكن من المجدى قنصها أو إيقاعها فى الشراك. ولنفس السبب فإن تلك الحيوانات التى كانت مصنفة «بشاعات» (sheqqets) كان لابد من اجتنابها وهى ميتة. كانت تلك المخلوقات الصغيرة المرتحلة ضعيفة ومعرضة للأخطار، ولابد أن تستثير التراحم، ولأنها ولودة تتكاثر سريعا فقد كانت تتمتع بتبريكات الرب، من ثم كان الإضرار بها

«بشاعة». لقد بارك الله تلك الحيوانات «غير النظيفة» يوم الخلق، وأنقذ الحيوانات الطاهرة والنجسة أثناء الطوفان. لذا، فإن الإضرار بأى منها إهانة لقداسته.

هذا هو السياق الذى علينا أن نقرأ من خلاله أشهر أعمال P، أى ترنيمة الخلق فى الإصحاح الأول من سفر التكوين. ومثل جميع قصص نشوء الكون القديمة، كان هدف الترنيمة علاجيا فى المقام الأول. كان لابد وأن الإسرائيليين فى بابل قد شعروا بالألم العميق وهم يشاهدون طقوس العام الجديد الرائعة فى إساجيلا التى كانت تحتفى بانتصار الإله مردوخ على الإلهة تيمات. كانت قصة P عن نشأة الكون، أولا ردا رقيقا على الديانة البابلية، لابد وأنه عمل كترياق لأرواح المسبيين الجريحة. فقد يبدو وأن مردوخ قد هزم يهوه، لكن الحقيقة هى أن يهوه أكثر قوة بكثير. ومثل جميع قصص النشوء القديمة، لم يكن ثمة خلق من العدم، بل إن إلوهيم أتى بالنظام إلى الشواش أو العماء: «فى البدء خلق الله السموات والأرض. وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله ترف على وجه المياه» (تكوين ١: ١– ٢). كان لابد وأن يستدعى الغُمر (المحيط) الإلهة تيمات، لكن بدلا من أن يقدمها P إلهة مخيفة، جعل منها مادة الكون الخام. لم تكن الشمس والقمر والنجوم آلهة، بل مخلوقات وظيفية تحدد الوقت وتأتى بالنور إلى الأرض. أما «تنينات البحر الضخمة» فلم تعد أعداء تهدد البشر مثل يام ولوتان بل مجرد مخلوقات الله. لم ير ضرورة قتلها أو شقها نصفين، بل باركها فى نهاية اليوم. وبالتقابل مع نصر مردوخ الذى كان لابد من إعادة إحيائه وتنشيطه كل عام لجعل الكوْن قابلا للحياة، فإن يهوه أنهى مهمته لخلق الكون فى مجرد ستة أيام وأصبح باستطاعته أن يستريح فى اليوم السابع.

كانت تلك قصة خلق خالية من العنف، لابد وأن جمهور P لدى سماعهم الكلمات الاستهلالية «فى البدء خلق الله السماوات والأرض» كانوا يتوقعون قصة لمعارك رهيبة. لكن P أدهشهم: لم يكن ثمة حرب أو قتل. وبالتقابل مع مردوخ، لم يقاتل إلوهيم حتى الموت كى يخلق كونا منظما، بدلا من ذلك، فقد أطلق ببساطة، عدداً من الأوامر: «ليكن نور» و«لتنبت الأرض عشبا وبقلا ويُبذر بذرا وشجرا ذا ثمر يعمل ثمرا كجنسه بذرهُ فيه على الأرض. وكان كذلك» (تكوين ١ : ٢) و«لتكن أنوار فى جلد السماء لتفصل بين النهار والليل. وتكون لآيات وأوقات وسنين. وتكون أنوارا فى جلد السماء لتنير على الأرض. وكان كذلك» (تكوين ١: ١٤- ١٥)، وفى كل مرة، وبدون أى صراع بإطلاقه «كان كذلك». لم يلجأ P إلى الرطانة. فى اليوم الأخير للخلق «رأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جدا» (تكوين ١: ٣١) . كان P يعلم أن بعض المسبيين يكيلون اللعنات على البابليين بشكل منتظم، لكنه أضمر فيما كتبه أن هذا ليس هو الأسلوب الصحيح لأن الله بارك كل شىء صنعه. ولابد أن يكون الجميع مثل إلوهيم، يستريحون بهدوء يوم السبت ويباركون الخلق دونما استثناءات حتى البابليين إن أمكن.

لم يكن المقصود بهذا تقديم سرد حرفى لأصول الحياة الفيزيقية. كان P يقول شيئاً أكثر علاقة بحياة المسبيين. وإذا كانت قصة الخلق التى كتبها J كانت أسطورة مؤسسة لمعبد سليمان، فقد كانت قصة P الأسطورة المؤسسة للمعبد الافتراضى الذى كان يحث المنفيين على بنائه من خلال طقوس الفصل الجديدة. كان خلق يهوه للكون تيمة مهمة فى شعائر العبادة بمعبد سليمان، وكان ينظر إلى المعبد فى الشرق الأدنى على أنه نسخة رمزية من الكون. من ثم، فقد كان بناء المعابد يتيح للبشر المشاركة فى عملية الإتيان بالنظام إلى

العالم التى قام بها الآلهة، ومن هذا المنطق فإن ترنيمة الخلق التى كتبها P كانت مرتبطة عن الهيكل بوصفه التفصيلى لإنشاء ضريح الخيمة. فبعد أن أصدر الرب أوامره التفصيلية لخيمة الهيكل النقال، نجد وصفا يتسم بالتكرار والجهد لموسى وهو ينفذها، جزءا جزء وفى كل مرحلة كان موسى ينظر إلى «العمل كله» و«يبارك» الشعب، مثلما كان يهوه يفعل فى نهاية كل يوم خلق. بُنى ذلك الحرم فى اليوم الأول من الشهر الأول للسنة، وملأت «روح الله» مهندس الحرم بصليل، بـ «الحكمة والفهم»، وأكدت كل من ترنيمة الخلق ووثيقة «الخيمة المعبد» على أهمية راحة السبت. كان معبد القدس، نسخة الإسرائيليين من الكون الذى نظمه يهوه، قد تم تدميره، وأبيد عالمهم، لكن كان بإمكانهم إقامة هيكل رمزى فى برية السبى يعيد النظام إلى حياتهم المضطربة المغتربة. وكان من شأن هذا أن يساعدهم على استرداد حميمية الجنة لأن معبد الإسرائيليين كان رمزا للتناغم قبل أن يفسد آدم العالم.

لم تكن أسطورة الخلق التى كتبها P هى القول الفصل فى الموضوع، ولم يكن من المتطلب من أى أحد أن «يعتقد» فيها ويستبعد كل الأخريات. مضت قصص نشوء بديلة تزدهر فى إسرائيل. وقرب نهاية سنوات السبى السبعين فى بابل قام نبى مجهول، يعرف عادة باسم أشعياء الثانى، بجمع القصص القديمة لحرب يهوه ضد تنين البحر وذلك ليأتى بـ «الراحة» إلى شعبه. مرة أخرى، لم يرو أشعياء قصته عن الخلق كقصة واقعية لنشأة الكون، لكن لإلقاء الضوء على المعنى الخبئ للتاريخ. فى بداية الزمان، قام يهوه بذبح أعدائه، وشقَّ البحر الكونى نصفين و جفف مياه الهوة الكبرى، تماما مثلما شق بحر المصريين كى يعبر من خلّصهم. والآن، فسيُنهى السبى ويعود بالمسبيين إلى وطنهم. نجد فى سفر إشعياء أول نص فى الإنجيل لا لبس فيه على التوحيد:

«أليس أنا الرب ولا إله غيره إله بار ومخلص. ليس سواى» (أشعياء ٤٥: ٢١ ٢٢). لكن كان هذا النص بعيدا كل البعد عن «لا عنف» P. تخيل أشعياء يهوه يسير بعدوانية فى أنحاء العالم مثل المحاربين المقدسين فى الموروث الإسرائيلى المبكر. ومرة أخرى ارتبط الإصرار الجازم على وجود رمز واحد للمقدس بتصوير صريح واحد للإرادة القومية وتجسيدها وتدمير أعدائها. لا يشعر يهوه سوى بالاحتقار الشديد للآلهة الأخرى: «ها أنتم من لا شيء وعملكم من العدم» (أشعياء ٤١: ٢٤). كما أن جميع الأغيار سيدمرون ويصبحون عدما، ينثرون مثل القش والعصافة فى الرياح. وحتى الحكام الأجانب الذين ساعدوا إسرائيل، فسيسجدون منبطحين لدى أقدامهم يلعقون التراب.

تتداخل فى تلك النبوءات الضارية، وفقا لنصها الموجود، أربع أغنيات، تعبق بالتراحم، واللاعنف والاهتمام الكونى، يغنيها فرد يسمى نفسه خادم يهوه، لا نعرف من كان، لكن من الواضح أنها تعكس مثالا كان فاعلا وسط جماعة المسبيين يختلف تماما عن و حدانية أشعياء العدوانية. كانت مهمة الخادم ترسيخ العدالة فى أنحاء العالم، لا بالقوة بل من خلال حملة سلمية تراحمية:

وضعت روحى عليه

فيخرج الحق للأمم

لا يصيح ولا يُرفع ولا يسمع فى الشارع صوته

قصبة مرضوضة لا يَكسر

وفتيلة خامدة لا يطفئ

إلى الأمان يُخرج الحق

(إشعياء ٤٢- ١- ٣)

حينما يهاجَم، يدير الخادم خده الآخر ولا ينتقم «السيد الرب فتح لى أذنا وأنا لم أعاند. إلى الوراء لم أرتد. بذلت ظهرى للضاربين وخدى للناتفين. وجهى لم أستر عن العار والبصق» (أشعياء ٥٠: ٥- ٦). ورغم أنه محتقر ومرفوض إلا أنه وفقا لوعد الرب فى النهاية «هو ذا عبدى يعقل يتعالى ويرتقى ويتسامى جداً» هكذا يقول الرب (إشعياء ٥٣- ١٣). وسيُدرك الناس أن رضاه واستسلامه قد شفاهم. يعد يهوه أنه سيصبح «نورا للأمم لتكون خلاصى إلى أقصى الأرض» (أشعياء ٤٩: ٦).

تحققت نبوءات أشعياء. حينما هزم خسرو، ملك فارس الإمبراطورية البابلية منح المسبيين جميعهم خيار العودة إلى أوطانهم. كان غالبية المسبيين اليهود قد تأقلموا على العيش فى الشتات، وقرروا البقاء فى بابل، لكن فى عام ٥٣٠ قررت جماعة من اليهود العودة، وبعد عشر سنوات تخللتها معاناة ومحن كثيرة، أعادوا بناء المعبد. كانت العودة صعبة: لم يكن المعبد الثانى بمثل روعة معبد سليمان الذى يحكى عنه، وكان على المنفيين العائدين أن يجابهوا معارضة جيرانهم الوثنيين وأيضاً الإسرائيليين الذين لم يُرحَّلوا ووجدوا أن أفكار العائدين الدينية غريبة وانعزالية.

كان الإنجيل العبرانى شبه مكتمل: كان يدعو إلى التسامح واحترام الاختلاف من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى الشوفينية الصارخة، كان نصا من الصعب فك ألغازه، كما أنه من غير الواضح ما إن كان يمثل، فى تلك المرحلة،

أية أهمية دينية رسمية، أو ما إن كان يستخدم فى الشعائر. كان عزرا أحد الشخصيات الانتقالية. كان يعمل ناسخا بالبلاط الفارسى، وكانت أمنيته قد أصبحت «تفحص توراة يهوه ودراسة القانون والتشريعات فى إسرائيل وتدريسها» فى عام ٣٩٨ ق م، أرسله ملك فارس إلى القدس وفوضه فى فرض توراة موسى بالقدس كقانون للبلد. كان الفرس يراجعون الأنظمة القانونية للشعوب التابعة للتأكد من توافقها مع أمن الإمبراطورية، ومن المحتمل أن عزرا كان قد توصل إلى تسوية مؤقتة مرضية بين القوانين الموسوية والفارسية.

حينما وصل عزرا إلى القدس انزعج لاكتشافه أن البعض، وبدلا من الحفاظ على الفصل الذى كان P قد أمر به، قد تزوجوا بنساء أجنبيات. فى أول أيام السنة الجديدة أحضر عزرا التوراة إلى الميدان الواقع أمام مسرب الفيضان ومضى يقرأ بصوت مرتفع وهو يترجم ويشرح المعنى بحيث فهم الناس ما تلاه عليهم فيما مضى بعض اللاويين من صغار الكهنة يدورون وسط الحشود ويكملون تعليقاته. لا سبيل لدينا للتأكد من النص الذى كان يقرؤه، لكن أياً ما كان، فقد تسبب فى أن يذرف الناس الدموع. كان من الواضح أنهم لم يسمعوه أبدا من قبل، وأن تلك المطالب غير المألوفة قد ساءتهم. بإمكان القراءة المُتقنة لنص مقدس مكتوب أن تكون مُروّعة ومنذرة. طلب منهم عزرا، بإصرار، ألا يبكوا فقد كان ذلك شهر الحصاد Sukkoth اليهودى، وكان القانون يأمر الإسرائيليين بقضاء تلك الأسابيع فى «سقيفات» إحياء لذكرى قضاء أسلافهم أربعين عاما بالبرية. مرة أخرى، كانت تلك إحدى التعاليم الجديدة الغريبة: كانت طقوس المعبد الأول تحتفى بشهر الحصاد بأسلوب مختلف. وعلى الفور، اندفع الناس إلى الجبل لإحضار أفرع

أشجار الزيتون والآس والصنوبر والنخيل، وسرعان ما انتشرت تلك الملاذات المورقة فى أنحاء المدينة. كان ثمة جو احتفالى وتجمع الناس كل مساء للاستماع إلى شرح عزرا.

لكن، فيما بعد، عقد عزرا اجتماعا أكثر وقارا فى الميدان أمام المعبد الجديد، ووقف الناس أثناءه يرتعدون فيما كانت سيول أمطار الشتاء الغزيرة تغرق المدينة، واستمعوا إلى عزرا يأمرهم بإقصاء زوجاتهم الأجنبيات. كانت عضوية إسرائيل الآن قد اقتصرت على العائدين من المنفى Golah، وعلى هؤلاء الذين يخضعون للتوراة، القانون الرسمى للبلد (يهودا). كان عزرا قد أوّل النص المقدس بأسلوب حصرى انتقائى، مؤكدا على واجب الفصل، ومتجاهلا طلب P الملزم للإسرائيليين بمعاملة الأغراب بـ «حب» واحترام. ولأن الإنجيل يتكون من نصوص متناقضة كثيرة، ظلت قراءتنا له حتى الآن انتقائية. لكن، من المأساوى، أن القراءة الانتقائية للنصوص المقدسة، من أجل فرض وجهة نظر بعينها، أو تهميش الآخرين، ظلت إغراء دائماً لأتباع الديانات التوحيدية.

لكن عزرا أيضا أوضح أن التوراة تتطلب تأويلا. وكانت تلك هى المرة الأولى التى نسمع فيها تلك النصوص المتناثرة المتنوعة التى تشكل التوراة كنص مقدس له قوة مُلزِمة. كانت قراءة عزرا لدى مسرب الفيضان علامة على بداية اليهودية الكلاسيكية، دين لا يركز فقط على تلقى التنزيل وحفظه بل على إعادة تأويله الدائمة. حينما فسر عزرا النص، لم يكتف بتلاوة التوراة التى أعطيت لموسى فى الماضى البعيد، بل إنه أوجد شيئا جديدا، وغير متوقع. كان الكتبة الإنجيليون أيضا قد عملوا بنفس الأسلوب وأدخلوا تعديلات جذرية على النصوص والموروثات التى وصلت إليهم من أسلافهم. فى اليهودية

الكلاسيكية، لم يُنظر إلى التنزيل بوصفه شيئا حدث مرة وإلى الأبد، بل على أنه عملية مستمرة واقعة لا يمكن أن تنتهى لأنه ثمة شىء جديد يكتشف دائماً. لكنها إذا قرئت مثل أى نص آخر، فبإمكان التوراة أن تتسبب فى التشوش والإزعاج. لابد أن تُسمع فى سياق الطقوس، مثل شعائر الحصاد Sukkoth، التى تفصل القراءة عن الحياة العادية وتضع الجمهور داخل أطر عقلية مختلفة. وكان لابد أن يرافق أية قراءة للتوراة تعليق فى مثل أهمية النص نفسه. اكتشف اليهود أن الخطاب الدينى كان تأويليا بشكل جوهرى. لم يتقبل عزرا النص بسذاجة بل عزم على تحريه وتفحصه (Ii-drosh). سيسمى تفسير النصوص اليهودية midrash، المشتقة من لفظ darash، أى «يبحث» «يتحرى» «يذهب لتقصى شىء» لم يكتشف بعد. سيصبح التحرى والبحث طقساً جديدا يستدعى معه المقدس، ويُبقى دائما على دلالات التكريس، الارتباط العاطفى، والتفحص المترقب.



3

العقل

فى ذات الوقت، تقريباً، الذى كان P يكتب فيه قصته عن خلق الكون، كان بضعة فلاسفة فى مستعمرة، ملطية Miletus الإغريقية المزدهرة على ساحل بحر إيجة بآسيا الصغرى قد بدأوا يفكرون فى الكون بأسلوب مختلف تماما. كان ما يحاولونه جديداً بدرجة أنهم لم يجدوا له مُسمّى، لكنهم أصبحوا يعرفون بأتباع «المذهب الطبيعى naturalists أو phsikoi» لأن تفكيرهم كان يرتكز، بالكامل، على العالم المادى. كان سكان مستعمرة ملطية تُجارا وكانت اهتماماتهم – الإبحار، مسح الأراضى، الفلك، الحسابات الرياضية والجغرافيا– براجماتية تخدم التجارة، لكن ثراءهم منحهم رفاهية البحث والتكهن. توصلوا إلى استنتاج مُجفل. رأوا أنه على الرغم مما يتسم به الكون من تغيرات وتقلبات واضحة، فقد كانوا مقتنعين بوجود نظام أساسى له يقوم عليه، وبأن الكون كانت تحكمه قوانين يمكن إدراكها بالعقل. اعتقدوا أن ثمة تفسيراً لكل شىء وأن التقصى العقلانى الصارم سيمكنهم من اكتشافها. كان هؤلاء «الطبيعيون» هم من أطلقوا الموروث العلمى الغربى.

ونظرا لأن القلة فقط هم من كان باستطاعتهم فهم أفكارهم، فلم يكن لهم أتباع كثيرون، ولم يتبق من كتاباتهم سوى أجزاء متناثرة. لكن من الواضح أن هؤلاء الطبيعيين قد دفعوا بفكرهم إلى أقصى الحدود الممكنة للمعرفة البشرية، وتفحصوا العالم الطبيعى بعمق أكثر مما كان ممكنا فى زمانهم. اعتقدوا أنه سيكون بإمكانهم الحصول على إجابة بتفحص «بداية arche» الكون. فإذا استطاعوا اكتشاف المادة الخام التى كانت موجودة قبل الكون كما نعرفه، سيصبح بإمكانهم فهم مادته، وسيتضح كل شىء بعد ذلك.

لم يكونوا معادين للدين؛ وفى الواقع فلم يكن ثمة شىء فى الديانات الإغريقية لا يتفق مع هذا النمط من التفحص. كشعب آرى، تقبل الإغريق فكرة وجود نظام كونى مهيمن تخضع له كل الكائنات. لم تكن ثمة معتقدات تقليدية

ثابتة عن الخلق، ولم يكن آلهة جبل أوليمب كليىّ القوة، أو قوى كونية. كان اختلافها عن غالبية الآلهة الأخرى هى الصفات البشرية التى تجسدت فيها. فى ملحمتيه اللتين ألفهما فى القرن السادس ق م، كان هومر قد ثبَّت شخصيات تلك الآلهة التى ظلت تعرف بها منذ آنذاك، وكانت نزاعاتها اللامنتهية ترمز إلى العلاقات المتصارعة للقوى المقدسة التى استشعرها الإغريق حولهم. حينما تأمل الإغريق عائلة أوليمب المعقدة، كان بإمكانهم أن يلمحوا وحدة تجمع تناقضاتها المتصارعة معا. كثيرا ما كان يحدث وتتدخل تلك الآلهة فى شئون الأفراد بأسلوب غير مسئول، لكن تماثلها مع الرجال والنساء أكد على ملاءمتها للجنس البشرى. كان الإغريق يستشعرون حضور أحد الآلهة فى أى إنجاز بشرى استثنائى. حينما كانت ضراوة المعركة تتملك من أحد المحاربين كان يعرف أن

اريس ares (أحد الهة الحرب) كان حاضرا: وحينما كان يطغى على عالم أحدهم حب إيروسى غامر كان يسمى تلك العاطفة أفرديت (إلهة الجمال والحب والجنس). كان هفاستوس Haphaestus يتجلى فى أعمال الفنانين، وأثينا فى كل الإنجازات الثقافية جميعها.

لكن من المحتمل أن سكان جزيرة ملطية، الذين كانوا قد التقوا بالثقافة المشرقية أثناء رحلاتهم التجارية، قد نظروا إلى الأساطير الإغريقية التقليدية بتباعد أكثر من سكان البر الرئيسى. أرادوا أن يوضحوا أن العواصف الرعدية والبرق لم تكن نتيجة نزوات كبير الآلهة زيوس الاعتباطية بل كانت تعبيرا عن قوانين فيزيقية جوهرية. بدأ أتباع المذهب الطبيعى يفكرون بأسلوب مختلف عن الآخرين. كان التنظيم السياسى المسمى «دولة المدينة polis» قد شجع موهبتهم للوصول إلى إجابات عن الأشياء بأسلوب منطقى مستقل. كان ذلك النظام يقتضى من كل مواطن المشاركة فى قرارات المجلس التمثيلى (النيابى). ولأن دولة المدينة كانت لها قوانين موحدة غير شخصية كان الإغريق يتعلمون تقصى المبادئ المجردة العامة بدلا من محاولة الوصول إلى حلول مباشرة قصيرة المدى. ومن المحتمل أيضا أن هذه الديمقراطية التى مارسوها قد ألهمت الطبيعيين بتطوير علم للكونيات أكثر ميلا للمساواة، بحيث رأوا أن عناصر الكون الفيزيقية تتطور وفقاً لمبادئ طبيعية متأصلة بها، مستقلة عن صانع واحد لها. لكن، علينا ألا نبالغ فى قدْر توجهاتهم نحو المساواة. فقد كان أرستوقراطيو الإغريق يتمتعون بامتيازات مفرطة. وكان المسعى الغربى وراء الحقيقة العلمية الموضوعية متجذرا فى أسلوب حياة كان يعتمد على مؤسسة الرِّق وإخضاع النساء. فمنذ البداية كان للعلم، مثله مثل الدين، ظلاله ونقاطه الملتبسة.

وفى ذات الوقت الذى سعى فيه التوجه الطبيعى الجديد إلى تحرير نفسه من النظرة القديمة إلى العالم فقد ظل أيضا متأثرا بالأفكار التقليدية. مثلا، يُحتمل أن تيلس Thales (حوالى ٥٨٠ ق م)، وهو من أوائل أتباع هذا المذهب، كان متأثرا بأسطورة «البحر» البدئى حينما رأى أن الماء هو المُكوّن الأصلى للكون. تقول الجملة الوحيدة التى وصلتنا من عمله «كل شيء من الماء والعالم مليء بالآلهة». لكن، وبالتقابل مع الشعراء وصناع الأساطير، شعر تيلس أن عليه أن يبحث عن سبب كون الماء هو المادة البدئية: لا غنى للحياة عن الماء؟ باستطاعة الماء تحوير شكله إذ يصبح جليدا أو بخاراً، ومن ثم، فله القدرة على التطور إلى شيء مختلف. لكن لم يؤدِ توجه تيلس العلمى الطبيعى به إلى أن يتخلى عن الدين؛ فكان يرى العالم «مليئا بالآلهة». وبنفس الأسلوب، اعتقد أناكزيمينيس (٥٦٠ – ٤٩٦ ق م) أن مادة الكون الخام هى الهواء الذى تفوق أهميته للحياة أهمية الماء، كما أنه يحوّر نفسه من أثير خالص إلى مادة وذلك بتخثره باطراد ليصبح رياحا وسحبا وماء وترابا وصخرا.

انتحى آناكزيماندر (٦١٠– ٥٥٦) منحى آخر إذ اعتقد أن على الطبيعيين تجاوز المعطيات الحسية والبحث عن مادة خام تختلف كلية عن أى من الكائنات التى نعرفها. فلابد وأن الكون قد استُولد من كيان أكبر احتوى كل الكائنات اللاحقة فى شكل جنينى. أسمى هذا «اللامحدود، apei-ron,indefinite» لأنه ليس له خاصيات تُنسب إليه ومن ثم لا يمكن تعريفه. كان لا محدودا، مقدّسا (لكن ليس مجرد إله) ومصدر الحياة جميعها. ومن خلال عملية لم يستطع آناكزيماندر شرحها بشكل مُرضٍ، «انفصلت» الكائنات المفردة عن اللامحدود. انفصلت بذرة لتصبح كتلة باردة رطبة أصبحت

الأرض. ثم، ومثل شجرة تطرح عنها لحاءها، طرح اللامتناهى عن ذاته حلقات من النيران، يحيط بكل منها ضباب كثيف، ثم أحاطت بالأرض. وبدون إثبات إمبريقى، ظل هذا لا يتعدى الفانتازيا، لكن آناكزيماندر أدرك أن بإمكان العالِم إلقاء الضوء على المجهول، فقط إذا تجاهل أساليب التفكير المتعارف عليها.

حينما هزم الفرس جزيرة ملطية فى نهاية القرن السادس قبل الميلاد، انتقلت العاصمة العلمية إلى إليا، وهى مستعمرة إغريقية بجنوب إيطاليا. هناك، طور برمنيدس توجها جذريا متشككا. تساءل، كيف لنا أن نعرف أن للأسلوب الذى نحلل به الكون أية علاقة بالحقيقة ذاتها؟ أكانت القوانين والظواهر التى نعتقد أننا نلاحظها حقيقية وموضوعية، أم أنها تفسر فقط أوجه العالم القليلة التى باستطاعتنا رؤيتها؟ غدا برمنيدس مقتنعا بأن على العقل البشرى، لكى يصل إلى الحقيقة، الارتقاء فوق الحكمة التقليدية والآراء غير المثبتة. مثلا، رأى أن فكرة التغير مجرد عُرف. وأن الملطيين أخطأوا حينما تخيلوا أن العالم تطور تدريجيا. فالحقيقة تتكون من كينونة موحدة، مفردة، كاملة وأزلية وربما يظهر لنا أن المخلوقات تأتى إلى الحياة وتموت، لكن الحقيقة الصادقة لاتتأثر بالزمن. لا يجوز للشخص العقلانى التحدث عن أشياء ليست موجودة، فلا يجوز لنا أن نقول إن شيئاً قد وُلد، لأن هذا يضمر أنه كان ثمة وقت لم يوجد فيه؛ ولنفس السبب، لا يجوز لنا أن نقول إن شيئاً قد مات أو انتقل أو تغير. لكن، كيف للإنسان أن يعمل فى مثل هذا العالم؟ ماذا نفهم من التغيرات الفيزيقية التى نلاحظها فى أجسادنا؟ كيف لنا أن نقول أى شىء دونما ذكر للماضى أو المستقبل؟ كان أحد مريدى برمنيدس قائدا فى البحرية وسأله كيف له أن يوجه سفينة لا يفترض أنها تتحرك؟

اشتكى معاصرو برمنيدس من أنه لم يترك لهم شيئاً يتخذونه منطلقا للتفكير. لكن ليوسيپوس (حوالى ٤٠٠ ق م) وتلميذه ديموقريطوس (٤٦٦-٣٧٠) حاولا التخفيف من تلك العقلانية المتزمتة. وافقا على أن العالم يتكون من مادة موحدة لا تتغير لكنهما رأيا أنه ليس كينونة واحدة، كما كان برمنيدس قد اعتقد. وبدلا من ذلك فتلك المادة تأخذ شكل عدد لا يحصى من الجزيئات (atomos) شديدة الصغر غير المرئية «غير قابلة للانشطار» التى تتحرك دونما توقف فى الفراغ اللامحدود للفضاء. لم يعتقدا بوجود إله خالق بصير يتولى أمرها: رأيا أن كل ذرة تتحرك عشوائيا، مدفوعة آليا، وتُملى الصدفة المحضة توجهها. من حين لآخر، تتصادم الذرات، وتلتصق بعضها مكونة الظواهر الفيزيقية - رجال، نساء، نباتات، حيوانات، صخور وأشجار - التى نراها تحيط بنا. لكنهما رأيا أن تلك تكتلات وقتية فقط؛ ففى النهاية، تتحلل تلك الأشياء، وتواصل الذرات المكونة لها دورانها فى الفضاء إلى أن تشكل شيئاً آخر.

وعلى الرغم من أنه لم يكن بإمكان «الطبيعيين» إثبات نظرياتهم فإن بعض استبصاراتهم كانت لافتة. ففى محاولتهما لاكتشاف مبدأ أولى بسيط يفسر الكون، بدأ تيلس وآناكزيمينيس يفكران كالعلماء. وأدرك برمنيدس أن القمر يعكس ضوء الشمس، وسيتم إحياء نظرية ديموقريطس الذرية مرة أخرى فى القرن السابع عشر لتحدث أثرا كبيرا في الثورة العلمية آنذاك. لكن، ساورت الشكوك بعضا من معاصريهم بشأن تلك الفلسفة الجديدة، لخشيتهم من أنهم بسعيهم إلى معرفة أسرار الكون، فإن «الطبيعيين» كان يحركهم الكبر البشرى. كانوا مثل برمثيوس الذى سرق نارا من الآلهة وأعطاها للرجال (الذين كان قد خلقهم) ليمكنهم من تطوير التكنولوجيا. لكن زيوس انتقم بأن

أمر إله الحدادة الأعرج هفاستوس بصنع أول امرأة بندورا Pandora التى كانت جميلة وشريرة، وأصبحت مصدر أحزان العالم.

أخذ الرياضى فيثاغورث (٥٧٠ – ٥٠٠) العلم فى اتجاه مختلف. كان قد ولد وتعلم بجزيرة ساموس على ساحل بحر إيجة حيث اشتُهِر بزهده وبصيرته الروحانية. درس فى بلاد الرافدين ومصر قبل أن يستقر فى جنوب إيطاليا. أسس جماعة دينية مكرسة لعبادة أبولو و«ربات الفنون (إلهات الجبل) The Muses»، حيث لم تكن دراسة الرياضيات والفلك والهندسة والموسيقى مجرد وسائل لتفحص العالم الفيزيقى، بل أيضا تدريبات روحانية. وباستثناء نظريته الشهيرة عن المثلث قائم الزاوية، فنحن لا نعرف الكثير عن فيثاغورث نفسه – كان لدى أتباع فيثاغورث فيما بعد نزوع لأن ينسبوا اكتشافاتهم للأستاذ – لكن، بالرغم من ذلك، فيحتمل أنه كان هو من نحت تعبير «فلسفة أى حب الحكمة». لم تكن الفلسفة مبحثا عقلانيا باردا، بل مسعى روحيًا متوهجا ينتهى بتغيير الساعى. وكان هذا هو نمط الفلسفة الذى سيتطور بأثينا أثناء القرن الرابع ق. م. لم تتكون العقلانية الإغريقية الكلاسيكية من تكهنات وفرضيات مجردة كهدف فى حد ذاته. الأحرى أنها كانت متجذرة فى مسعىً إلى التسامى وأيضاً فى أسلوب حياة عملى مكرّس.

تشكلت رؤية فيثاغورث، جزئيا، من خلال التغيرات الدينية الإغريقية أثناء القرن السادس ق. م. كان للإغريق رؤية للحياة مأساوية متفردة. كانت طقوسهم مصممّة بحيث تعلم المشاركين التكيف مع أحزان الحياة من خلال جعلهم يواجهون ببسالة ومباشرة ما لا يمكن النطق به. مثلا، كانوا فى احتفال Thesmophoria يعيدون تمثيل قصة ديمتر إلهة الغلال التى وفرت الأساس الاقتصادى للحضارة. كانت قد ولدت لزيوس ابنة جميلة اسمها

برسفونى، ورغم علمه أن ديمتر لن توافق أبدا، فقد خطب زيوس برسفونى لشقيقه هاديس إله العالم السفلى الذى قام باختطافها وهبط بها تحت الأرض. غادرت ديمتر جبل أوليمپ، و قد تملكها الغضب، وراحت تبحث عن ابنتها وأوقفت كل الميزات التى كانت تمنحها للبشرية. بدأت المجاعات بدون الغلال، تتهدد البشر، من ثم، تدخلت آلهة الأوليمپ، ورتبت عودة برسفونى بشرط أن تقضى أربعة أشهر من كل عام مع زوجها. حينما كان يجتمع شمل برسفونى مع والدتها كانت النباتات تنبت وتزدهر، أما حينما كانت تعود إلى هاديس فى الشتاء كان القحط يعم لغيابها. أجبرت تلك الطقوس الإغريق على تخيل ماذا كان من المحتمل حدوثه لو أن ديمتر منعت عنهم أفضالها بشكل دائم. وهكذا كانت الزوجات يتركن أزواجهن، ومثل الإلهة، كن يختفين من دولة المدينة. ومعاً كن يصمن، ويفترشن الأرض كما اعتاد الناس أن يفعلوا فى العصور البدائية، وكن يُكلن اللعنات على جنس الذكور بأسلوب طقوسى. كان ذلك الاحتفال يجبر الإغريق على التمعن فيما كان من المحتمل حدوثه فيما لو دُمِرت الحضارة، التى كانت تقوم على مؤسسة الزواج، وأن يقدروا التضاد الحقيقى الموجود بين النوعين وأيضاً، إدراك الكارثة التى ستنجم لو أن المحاصيل توقفت عن النمو. وفى نهاية الاحتفالات، كانت النساء يعدن إلى المنزل وتعود الحياة إلى طبيعتها، بعد أن يكون الجميع قد عرفوا أن البديل كان إمكانية مخيفة تتربص بهم.

لكن، فيما تطور مفهوم الفرد فى دولة المدينة، أراد الإغريق روحانية شخصية إلى جانب الطقوس العامة وطوروا عبادة الأسرار أو الطقوس السرية ويحتاج لفظ « سر mystery» إلى توضيح. لم تكن طقوس الأسرار تخليًا مشوشا عن العقلانية أو انغماسا ذاتياً مُغرِقاً فى الطقوس الفتشية

البدائية. بل إن تلك العبادات، فى واقع الأمر، ستحدث أثرا عميقا فى العقلانية الفلسفية الجديدة. كان طقس الأسرار يعنى «التكريس»، (طقس دخول)؛ لم يكن شيئاً يعتقده المبتدئ (أو لا يعتقده) لكنه كان شيئاً يفعله. كانت طقوس الأسرار التى تطورت فى القرن السادس ق م، دراما نفسية محكمة البنية يخوض فيها «المبتدئون» أو «المكرسون» تجربة ساحقة يخبرون فيها المقدس، تجربة كانت تؤدى فى أحيان كثيرة، إلى تغير كلى فى مدركاتهم عن الحياة والموت.

كانت أكثر طقوس الأسرار شهرة تقام سنويا فى إليوسيس Eluesis على بعد حوالى عشرين ميلا غربى أثينا. حينما غادرت ديمتر، غاضبة، جبل أوليمب بعد اختطاف پرسفونى جالت جميع أنحاء الأرض متخفية كامرأة عجوز وهى تبحث عن ابنتها. ولما وصلت إلى اليوسيس وظفتها «متانيرا» زوجة الملك كليوس مربية لولدهما ديموفون. ولترد لها جميلها، قررت ديمتر أن تجعل الولد مقدسا خالدا وذلك بحرق الجانب البشرى فيه. لكن الملكة متانيرا اكتشفت ذلك، وتملكها الذعر ومنعتها قبل أن يصيب ابنها الخلود. وبعد أن كشفت ديمتر عن نفسها فى كل بهائها غادرت القصر غاضبة، لكنها عادت فيما بعد لتُعلم الإليوسيسيين كيف يزرعون الغلال وتلقنهم أسرارها المقدسة. وحينما عادت ديمتر إلى جبل أوليمب تركت الأسرار المقدسة مع الملك كليوس (الطقوس المشهورة حول عودة برسڤونى). ورغم أنه من المحتمل أنه كان ثمة احتفال فى إليوسيس منذ العصر الحجرى الحديث، إلا أنه، تم بناء قاعة طقوس مهولة فى القرن السادس قبل الميلاد، وظلت طقوس الأسرار الإليوسيسية لمدة تربو على الألف عام، جزءا لا يتجزأ من الحياة الدينية فى أثينيا.

فى خريف كل عام، كانت مجموعة جديدة تتقدم لممارسة الطقوس المقدسة. ظل ما كان يحدث داخل قاعة الشعائر سرا، لأن تلاوة الطقوس على آذان الغرباء كان لابد وأن يجعلها تبدو تافهة، وأدى ذلك إلى أنه لم يصلنا سوى لمحات خاطفة لما كان يحدث. بيد أنه يبدو أن الأتباع الجدد كانوا يعيدون تمثيل أحداث إقامة ديمتر فى إليوسيس. ومثل أية طقوس تكريس قديمة أخرى، كانت الشعائر مخيفة. كان الأتباع الجدد يدركون أن أسطورة إليوسيس رمزية: لو أننا سألناهم عن إثباتات تاريخية كافية لزيارة ديمتر لوجدوا السؤال غير ذى معنى. كانت الأسطورة كلاما عن أحد الآلهة Theo-logia، وكأى خطاب دينى آخر، كان يُضفَى عليها المعنى فى سياق الممارسات النظامية التى كانت تبعث به إلى الحياة. وحقيقة عدم إمكانية فهم الأسطورة بأسلوب حَرْفى جعل أثرها أكثر فاعلية. يقول ديمتريوس الكاتب الهلنيستى موضحا هذه النقطة، «كان ما يُتكهن به (ولا يُعبّر عنه بوضوح) أكثر إثارة للخوف. من السهل احتقار ما هو جلىّ واضح، مثل الرجال العرايا. من ثم، يُعبَّر عن الأسرار من خلال طقوس رمزية كى تثير الرعب والخوف، فيما تُؤدَّى فى ظلمة الليل». كانت الطقوس تتيح للمكرسين المشاركة فى معاناة ديمتر. كانت شعائرها توضح أنه ليس ثمة حياة دونما موت. لابد من دفن الجذور عميقا فى الأرض كى تستطيع إثمار الطعام الذى تجبر الحياة، من ثم، كانت ديمتر، إلهة الغلال، سيدة العالم التحتى أيضاً. كانت «الأسرار» تجبر الممارسين على مواجهة حقيقة أنهم كائنات فانية، وأيضا على أن يخبروا رعب الموت ويتعلموا تقبّله بصفته جزءا لا يتجزأ من الحياة.

لكن المسيرة كانت صعبة ومرهقة. كانت تبدأ فى أثينا حيث كان ممارسو طقوس الأسرار mystai يصومون يومين كاملين، ويقدمون خنزيرا صغيرا

أضحية لپرسفوني، ثم يبدأون بحشد ضخم مسيرتهم الطويلة إلى إليوسيس في حرارة الشمس حيث كانوا يشعرون بالضعف والترقب. كان أحد الأشخاص من الذين خاضوا الطقوس في السنة السابقة يسير معهم، ويكيل لهم الإهانات والتهديدات فيما هم في حالة من الانتشاء ينادون على ديونيسيوس (إله الخمر والخصب والشعر والتحول) ويتملكهم جنون الاستثارة. كانوا يصلون إليوسيس في المساء، مشوشين منتشين ومرهقين، ثم يُساقون مجيئة وأوبة في الشوارع على ضوء مشاعل وامضة، وفي النهاية، يصلون إلى بهو شعائر التكريس شديد الظلمة بعد أن يكونوا قد وصلوا إلى ذروة التشوش وانعدام الحس بالهوية والاتجاهات. لا نعرف الآن، على وجه التحديد، ما كان يتم بعد ذلك: أضحيات حيوانية، حادث صادم- أو طفل يدفع به في النار على غرار ما فعلته ديمتر مع ديموفون لكنه أنقذ في اللحظة الأخيرة، ثم «الكشف». كان ثمة شيء يرفع ربما حزمة من سنابل القمح - من سلة مغطاة. لكن شعائر الأسرار كانت تُختم بنهاية مبهجة، مشهد مسرحي يُصور عودة برسفوني من عالم الموت وجمع شملها مع أمها.

لم يكن ثمة تعاليم سرية تُنقل للمبتدئين كي «يعتقدوا» فيها. كان «الكشف» حاسما فقط بصفته ذروة للخبرة الشعائرية الزخمة. وفي موجز رائع لتلك العملية الدينية، سيوضح أرسطو، فيما بعد، أن «المبتدئين» لم يذهبوا إلى إليوسيس كي يتعلموا (mathein) أي شيء، بل ليخوضوا تجربة (pathein) وتغيرا جذريا في التفكير (diatethenai). ويبدو أن الشعائر كانت تترك عميق الأثر على ممارسيها. وكما ذكر ديو البروسي (١١٧- ٥٠ ق م) الخطيب الإغريقي حيث قال إنه لم يكن من المحتمل لأي من الممارسين سوى أن يصاب بالذهول من هول تلك الطقوس وحجمها، حيث كانوا

«يبصرون مشاهد روحانية جمة ويسمعون أصواتا من نفس النوع فيما تسود الظلمة ويظهر النور بأسلوب فجائى، هذا عدا أشياء أخرى لا تحصى»، كان من المستحيل لأى منهم «ألا يخبر شيئا فى أعماق روحه، وألا ينتهى به الأمر بالحدس أن ثمة بصيرة أكثر حكمة أو خطة فى كل ما يحدث حوله». أما المؤرخ بلوتارخ (١٢٠- ٤٦ ق م) فاعتقد أن طقوس التكريس تلك كانت تمثل ذائقة مسبقة للموت. كانت تبدأ بتحلل للعمليات العقلية للممارسين، تشوش وفقدان الحس بالذات، ممرات مخيفة لا تؤدى إلى أى مكان، وقبيل النهاية «رعب، ارتعاد، وذهول». ثم أخيرا «نور مدهش.. مناطق صافية مضيئة ومروج تستقبلك، ومعها أصوات ورقصات، وأصوات مقدسة وقورة، ومشاهد قدسية».

كانت تلك الدراما المصممة بعناية تُدخل الممارسين إلى بُعدٍ للحياة جديد تماما، بحيث يلامسون مستوى أعمق غير واعٍ من النفس، ويشعر الكثيرون فيما بعد أنهم مختلفون تماما. قال أحدهم «خرجت من قاعة الأسرار وأنا أشعر أننى غريب عن نفسى». كانوا يجدون أنهم لم يعودوا يخشون الموت، فقد وصلوا لحالة «الانتشاء الروحى ekstasis». أو «الخطو خارج» ذواتهم المعتادة، ولفترة وجيزة، كانوا يشعرون بشىء شبيه ببهاء الآلهة. لكن لم يتمتع الجميع بنفس المهارة فى تلك الألعاب الطقوسية. ذكر الفيلسوف الأثينى بروكلوس (٤١٢- ٨٥ ق م) أن «الرعب كان يتملك» من البعض أثناء الجزء الأكثر ظلمة من الطقوس: ويظلون فرائس لخوفهم" لم تكن لديهم المهارة الكافية التى كانت تتطلبها لعبة التظاهر الطقوسية تلك لكن الآخرين كانوا يصلون لحالة من الانجذاب الروحى sympathia تجعلهم يشعرون بالتوحد مع الطقوس بحيث يفقدون ذواتهم فيها «بأسلوب غير مفهوم لنا، ومقدس».

كان انتشاؤهم الروحى هذا «نسيانا للذات Kenosis» وتفريغا لها مكّنهم من «إدماج أنفسهم فى الرموز المقدسة، وترك هواياتهم الخاصة، والتوحد مع الآلهة، بحيث يخبرون مسًّا إلهيا».

بيد ان بعض الإغريق بدأوا ينقدون الأساطير القديمة. تساءل إكزنوفانيس الشاعر الإيجى (٥٦٠- ٤٨٠ ق م) عن كيف يتأتى لأى أحد أن يتخيل أن الآلهة «يولدون، ويرتدون الملابس، ويتمثلون البشر فى الحديث والهيئة»، أو أنهم يزنون، ويسرقون ويخدعون؟ لكى يكون مقدسا حقا، فلابد للإله أن يتسامى عن تلك الصفات البشرية ولا يخضع للزمن أو التغير. أصر الفيلسوف الطبيعى أناكساجوراس (٥٠٨- ٤٣٥ ق م) على أن القمر والنجوم هى مجرد صخور ضخمة، وأن من يتحكم فى الكون ليس الآلهة، بل «عقل nous» مكون من مادة مقدسة. أما بروتاجوراس، فقد أثار ضجة حينما وصل إلى أثينا عام ٤٣٠ ق م، وألقى محاضرة بمنزل يوريبيديس كاتب المسرحيات (٤٨٠- ٤٠٦ ق م). رأى أنه ليس بوسع أى إله فرض مشيئته على البشر، أما آلهة أوليمپ، فمن باستطاعته القول ما إن كانوا موجودين أم لا؟ «ثمة عوائق كثيرة فى سبيل مثل تلك المعرفة، بما فى هذا غموض وقِصر الحياة البشرية». وببساطة، فليس ثمة أدلة لقول قاطع عن وجود المقدس، بشكل أو بآخر.

كانت أثينا مازالت مدينة شديدة التدين، ومن ثم تم طرد پروتاجوراس وأناكساجوراس خارجها. لكن الناس كانوا يسعون إلى شكل أعمق للإيمان بالإلهة. رأى كاتب التراچيديا إيسكلوس (٥٢٥ - ٤٥٦ ق م) أن الآلام الملازمة للحياة البشرية هى الطريق لاكتساب الحكمة. لقد علّم زيوس - «أيا من كان زيوس» - البشر «أن يفكروا» ويتمعنوا فى ألم التجربة البشرية. لذا كان من المقدر لنا:

أن نعانى، نعانى حتى نصل إلى الحقيقة

لا نستطيع النوم. يحضرنا فى أعماقنا ثانية،

ألم الألم، الذى نتذكره قطرة قطرة.

نقاوم، لكن النضج يأتى أيضا.

من الآلهة المتربعين على مقعد التجديف.

يأتينا حب عنيف.

مسرحية أجامنون: ١٧٧- ١٨٤.

أما يوريبيديس فقد أراد إلها أكثر تساميا: تدعو الملكة هكيوبا فى تراچيديا نساء طروادة قائلة «أنت يا من تمنح الأرض العون، وتعيننى أنا به، أيًّا من كنت، تلك القوة التى لا نملك أن نعرفها، زيوس، فلتكن قانون الطبيعة الصارم، أو الذكاء فى البشر، لَكَ أُصلّى، لأنك توّجه كل شئون البشر فى طريق العدالة، وتتحرك بخطى لا تسمع» (نساء طروادة: ٨٨٤- ٨٨٨). ويبدو أن يوريبيديس كان قد توصل إلى أن «عقل nous» كل منا إله. ويبدو أن فلاسفة أثينا كانوا على وشك التوصل إلى نفس الاستنتاج.

أثناء عشرينيات القرن الرابع قبل الميلاد، وخلال أشد مراحل الحروب البلوبونيسية قتامة، بدأ فيلسوف جديد يجذب دائرة من المريدين المكرّسين فى أثينا. كان سقراط (٤٦٩- ٣٩٩ ق م) ابناً لقاطع حجارة وقابلة. كان ذا هيئة غير جذابة، شفتاه بارزتان، أنفه مفلطحة فطساء، وله كرش ضخم، وبالرغم من ذلك، كان له أثر آسر على مجموعة من الشبان من أكثر أسر المدينة نبالة. لكنه كان بإمكانه التحدث إلى أى أحد بإطلاقه، غنيا كان أم فقيرا. وفى واقع الأمر، فقد كان بحاجة إلى المحادثة كى ينجز مهمته. فوق كل شىء آخر، كان

سقراط عازما على تقويض الأفكار المصدقة بدهيا وتفحص المعنى الحق للفضيلة. لكنه كان يطرح الأسئلة الصائبة فى الزمن الخطأ. كان الناس. فى أثناء تلك الأزمة، بحاجة إلى اليقين، لا النقد اللاذع، وفى عام ٣٩٩، حُكِم على سقراط بالموت بتهمة «إفساد الصبية»، ورفضه الاعتراف بآلهة المدينة الدولة، والدعوة إلى آلهة جديدة. أنكر التهم وأصر أنه لم يكن ملحدا مثل أناكساجوراس. وتساءل كيف يمكن لتعليم ما يتعلق بالخير أن يكون مفسدا. من المحتمل أنه كان بإمكانه تلافى تنفيذ الحكم، بل ربما أنهم توقعوا منه أن يحاول ذلك لكن، وعلى الرغم من أن الحكم كان ظالما فقد فضّل إطاعة قوانين أثينا الحبيبة حتى النهاية: كان له أن يموت شاهدا (شهيدا) على الباطل الذى كان فى طريقه للهيمنة.

لم يَصُغ سقراط أيا من تعاليمه كتابةً، من ثم، علينا الاعتماد على الحوارات التى ألفها تلميذه أفلاطون (٤٢٧– ٣٤٧ ق. م) التى تزعم أنها سجل لتلك الأحاديث. لم يكن سقراط يُكنُّ تقديرا كبيرا للأحاديث المكتوبة، فقد اعتقد أن من يقرءون كثيرا يظنون أنهم يعرفون كل شىء، لكنهم لا يعرفون شيئا بإطلاقه لأنهم لم ينقشوا ما قرءوه بأسلوب لا يمحى فى عقولهم. اعتقد أن الألفاظ المكتوبة تماثل الأشكال المرسومة. تبدو حية، لكنك إذا وجّهت إليها أسئلة ظلت صامتة. فبدون التبادل الحيوى للأحاديث الذى يتسبب فيه اللقاء البشرى، تظل المعرفة التى سينقلها النص المكتوب جامدة خاملة: «تمضى تحمل الدلالات ذاتها للأبد». لم يكن سقراط يوافق على الآراء الثابتة الدوغماتية. اعتقد أنه حينما تُكْتب الفلسفة، يصبح من السهل إساءة فهمها، لأن الكاتب لا يستطيع تشكيل خطابه ليتوافق مع احتياجات مجموعة معينة. فى حين أن بإمكان الحوار الحى تغيير حال المشارك فيه وجعله يخبِر «أقصى حالات السعادة الممكنة للبشر».

من الصعب اليوم تقدير سطوة الكلمة الشفاهية فى العالم قبل الحديث. لم يسع سقراط فى حواراته فقط إلى تثقيف عقول من يتحدث إليهم بل أيضا إلى تشكيلهم بحيث يخبرون تغيرا نفسيا باطنيا عميقا. وحتى يوم وفاته، كان سقراط يُصر على أنه ليس لديه أى اهتمام بتعليم أى شىء لأى أحد، لأنه لم يكن لديه ما يعلمهم إياه بإطلاقه. تذكر، قرب نهاية حياته مناسبة هاجمه فيها أحد قادة السياسيين فى أثينا، وقال سقراط لنفسه آنذاك «إننى أكثر حكمة من هذا الرجل، من المحتمل أن كلانا لا يعرف أى شىء ذا قيمة، لكنه يعتقد أنه يعرف شيئا، فى حين أنه لا يعرف، فيما أنا لا أعرف شيئا ولا أعتقد أننى أعرف؛ من ثم، يحتمل لى أن أكون أكثر حكمة منه بهذا القدر الضئيل، أى أننى لا أعتقد أننى أعرف ما لا أعرفه». وبدلا من أن يكون متعسفا بشأن أفكاره، كان سقراط «لا أدريا» بعمق وثبات وسعى إلى أن يوضح لمن كانوا يأتون إليه القدر القليل الذى كانوا يعرفونه فى واقع الأمر.

كان هذا أحد الأسباب التى من أجلها أصبح نافد الصبر مع أتباع المذهب الطبيعى. فى أحد الحوارات التى قال أفلاطون إنه حدث بالسجن حيث كان سقراط يقضى آخر أيامه، نجد سقراط يذكر أنه كان مولعا بالعلم الطبيعى فى شبابه، وأعتقد أن من الروعة أن يعرف أسباب كل شىء «كيف يأتى إلى الوجود، كيف يفنى، ولِمَ يوجد». لكنه اكتشف أن الطبيعيين لم يكونوا مهتمين بتلك الأشياء، بل كان تركيزهم فقط على التفسير المادى لهذه الظواهر. أيضا كان قد شعر بالبهجة حينما سمع عن نظريات أناكساجوراس عن العقل الكونى، لكنه أُحبِط حينما اكتشف أن «الرجل لم ينسب أية فائدة إلى هذا العقل أو أناط به أية مسئولية لإدارة الأشياء، لكنه ذكر، كأسبابه، الهواء والأثير والماء وأشياء أخرى غريبة». أعتقد أن هذا التركيز على ما هو مادى

محض كان يستثنى أشياء كثيرة جداً، كان يناظر القول أن سبب جلوسه فى السجن هو «أن جسدى يتكون من عظام وأوتار» وأن «استرخاء الأوتار يمكننى من ثَنيِ أطرافى، وهذا هو السبب فى أننى أجلس وأطرافى مثنية» وتساءل لِمَ لا تتواجد عظامه وأوتاره وجسده الآن بأمان فى مدينة ميجارا أو بيوتيا، «لو أوْصلَها هناك اعتقادى بأن ذلك كان السبيل الأفضل، بيد أننى اعتقدت أن الأصوب والأكثر شرفا وكرامة أن أتحمل العقوبة التى أمرت بها المدينة بدلا من الهرب أو الفرار؟». اعتقد سقراط أنه لابد للعلم أن يستمر، لكنه شعر أن الطبيعيين لم يكونوا يطرحون الأسئلة ذات الأهمية الحقيقية. وإذا كان اهتمامنا الحقيقى هو الأخلاق أو المعنى، فسيكون علينا البحث فى مكان آخر.

ومثل ممارسى الطقوس السرية بإليوسيس، فقد كان من يذهبون للتحاور مع سقراط لا يسعون لتعلم أى شىء، بل لخوض تجربة يخبرون معها تغيرا جوهريا فى التفكير. كان الحوار السقراطى تدريبا روحانيا. أوضح پيير هادو المؤرخ والفيلسوف الفرنسى، أن العقلانية الأثينية، وبخلاف الفلسفة الحديثة التى تميل لأن تكون نظرية محضة، كانت تستخلص استبصاراتها من التدريبات العملية ومن أسلوب حياة خاضع للنظام. فقد كانت الكتابات المفاهيمية لأفلاطون أو أرسطو إما وسائل مساعدة على التعليم أو أنها كانت مجرد دليل تمهيدى للساعين إلى أسلوب حياة جديد. وبالتقابل مع أتباع التوجه الطبيعى، كان سقراط مهتما بالخير فى المقام الأول، ومثل كنفوشيوس رفض تعريفه. فبدلا من تحليل مفهوم الفضيلة، أراد أن يحيا حياة فاضلة. مثلا، حينما طُلب منه تعريف للعدالة، أجاب سقراط «بدلا من التحدث عنها، أجعلها مفهومة من خلال أفعالى». أى أنه فقط حينما يتخير الشخص أن تكون تصرفاته عادلة، يصبح بإمكانه تشكيل أية فكرة عن الوجود العادل.

كان الفيلسوف جوهريا بالنسبة لسقراط ومن أتوا بعده «محبا للحكمة». كان يتوق إليها تحديدا لأنه كان يدرك أنه لا يمتلكها. وكما أوضح پول فرايدلاندر، فقد «كان ثمة توتر بين الجهل - أى الاستحالة جوهريا للتعبير بالكلمات عن ماهية العدالة - وبين الخبرة المباشرة بما لا سبيل إلى معرفته، أى وجود الرجل العادل الذى ترتقى به العدالة إلى مستوى المقدس». وبقدر ما يمكن لنا معرفته من حوارات أفلاطون، يبدو أن سقراط كان يحاول الوصول إلى فكرة متسامية للفضيلة المطلقة التى لا يمكن أبدا تصورها أو التعبير عنها كما يجب، لكن بالإمكان حدسها من خلال الممارسات الانضباطية الروحانية مثل التأمل. كانت قدرة سقراط على التركيز هائلة. علق أحد أصدقائه قائلا: إنه كان يغيب، بين الآونة والأخرى ويقف دونما حراك أيًّا ما كان يحدث حوله. تذكر ألسيبياديس السياسى الأثينى الشهير أن سقراط بدأ، أثناء إحدى الحملات العسكرية يفكر فى مشكلة لم يستطع حلها. ولدهشة زملائه الجنود، «وقف متسمرا فى موقعه» طوال النهار والليل ولم يغادره حتى الفجر «حينما بزغت الشمس وأدى صلاته لليوم الجديد». كانت حوارات أفلاطون نموذجا لنمط التأمل الذى كان سقراط وأتباعه يمارسونه، لم يكن يشبه اليوجا، بل اتخذ شكل حوار مع النفس - إما فى عزلة، أو مع آخرين - حوار يدفع بالفكر إلى حدوده القصوى.

لكن سقراط اعتقد أن نمط الحوار الباطنى هذا يكون ممكنا فقط إذا كانت الذات التى تحاورها ذاتا حقة. كانت مهمة سقراط إيقاظ معرفة الذات الحقة بداخل من كانوا يتحدثون إليه. كان هو من اخترع ما أصبح يعرف بالديالكتيك أو فن الجدل، ذلك المبحث المنطقى الصارم الذى يُعنى بكشف المعتقدات الزائفة واستخلاص الحقيقة. من ثم، يمكن للحديث مع سقراط أن

يثير القلق. أوضح نيسياس صديق سقراط أنه حتى فى الحالة التى كان فيها شخص يبدأ فى الحديث إليه عن أمر مختلف تماما، كان يُجبر فى النهاية على «الخضوع للإجابة عن أسئلة حول أسلوبه الحالى فى الحياة، وأيضا الحياة التى عاشها حتى تلك اللحظة. و... لم يكن سقراط يدعه يذهب حتى يكون قد أخضع جميع التفاصيل لاختبار جيد حق». لم يكن يناقش سوى المواضيع الذى يشعر شركاؤه فى الحديث بالارتياح لمناقشتها. مثلا، اعتقد لاخنس La-ches، بصفته قائدا بالجيش، أنه يفهم طبيعة الشجاعة وكان مقتنعا بأنها صفة نبيلة. وعلى الرغم من ذلك، فقد بيَّن سقراط، بعد أن راكم الأمثلة الواحد تلو الآخر، أن بإمكان الفعل الشجاع أن يبدو غبيا وأحمق. وحينما أوضح نيسياس أنه، وعلى النقيض، فإن الشجاعة تتطلب الذكاء اللازم لتقدير الرعب، أجاب سقراط أن جميع الأشياء الرهيبة التى نخشاها تنتمى فى واقع الأمر إلى المستقبل وهى بذلك مجهولة لنا، من ثم، ليس بإمكاننا فصل المعرفة بالشر المستقبلى عن تجاربنا الراهنة والماضية. كيف يتأتى لنا فصل الشجاعة عن الفضائل الأخرى فى حين أن الشخص الباسل الحق يجب أيضا أن يكون معتدلا، عادلا، حكيما وخيّرا؟ فإن الفضيلة المفردة مثل الشجاعة يجب أن تكون متطابقة مع جميع الفضائل الأخرى وملازمة لها. وبنهاية الحديث، كان هؤلاء الثلاثة الذين كانوا قد خاضوا الحرب البيلوبونيسية، والذين تحملوا رضوض المعركة وصدماتها، وكان من المفترض لهم أن يكونوا خبراء فى الموضوع، قد وجدوا أنهم لم يعرفوا أولى الأفكار عن ماهية الشجاعة. شعروا بالحيرة، وبأنهم على قدر من الغباء، وكأنما هم أطفال جهلة عليهم العودة إلى المدرسة.

كان الجدل السقراطى نسخة عقلانية من سباق البراهموديا Brahmod-

الطقوسى الهندى الذى كان يؤدى بالمتنافسين إلى تقدير مباشر للآخرية المتسامية التى تكمن بعيدا عن متناول الكلمات وقدرتها على التعبير. فمهما كان قدر الحوار المنطقى الثاقب الذى يجريه مع شركائه، كان دائما ثمة شىء يراوغهم، من ثم، كان الحوار السقراطى يقود الناس دائما إلى إدراك صادم بعمق جهلهم. وبدلا من الوصول إلى يقين عقلى كان الحوار العقلانى المنطقى العلمى الصارم يكشف عن وجود متسام بدا جزءا من التجربة البشرية لا مهرب منه. لكن سقراط لم يعتبر هذه الحالة من عدم المعرفة حجر عثرة. على الناس أن يسائلوا تحيزاتهم الأكثر جوهرية وإلا عاشوا حياة سطحية ذرائعية. وكما أوضح للمحكمة التى حكمت عليه بالإعدام: «إن الخير الأعظم للفرد هو مناقشة الفضيلة كل يوم، وأيضا الأشياء الأخرى التى تسمعوننى أناقشها وأتفحص من خلالها نفسى والآخرين، لأن الحياة التى لا تخضع للتفحص غير جديرة بأن يعيشها المرء» كان سقراط دعوة حية إلى الواجب الأعظم لتفحص الذات الصارم. وصف نفسه بأنه مثل الذبابة ماصة الدماء، دائما ما يلدغ الناس ليصل بهم إلى حالة من الوعى، مجبرا إياهم على اليقظة تجاه أنفسهم، يسائلون كل رأى من آرائهم، ويرعون تقدمهم الروحانى. لم يكن المهم هو العثور على حل للمشكلة، بل الطريق الذى يقطعه الأشخاص بحثا عن ذلك الحل. لا تقتضى فلسفة الأمور إكراه خصمك على قبول وجهة نظرك، بل خوض معركة مع نفسك. فى نهاية حديثه المربك مع سقراط، خبر لاخس «تحولا metanoia» ويعنى اللفظ حرفيا، «الاستدارة بالاتجاه المعاكس». لم يكن هذا يعنى أنه قد قَبِل حقيقة عقائدية جديدة، بل على العكس، فقد اكتشف أنه، ومثل سقراط نفسه، لا يعرف شيئاً بإطلاقه. جعله سقراط يدرك أن النظام القيمى الذى كان يعيش وفقه كان دونما أساس؛

وكنتيجة لهذا، ومن أجل السير قدما بأسلوب حق، لابد أن تقوم نفسه الجديدة على أساس من الشك، لا اليقين. لم يُنجز ذلك النمط من الحكمة الذى أتاحه سقراط باكتساب معارف، بل بتعلم أن «يكون be» بأسلوب مختلف.

غالبا ما يكون النقاش العقلانى فى مجتمعنا الراهن عدوانيا، وذلك لأن المشاركين لا يخوضون المعركة مع أنفسهم، بل يبذلون قصارى جهدهم للبرهنة على عدم صحة وجهة نظر خصمهم. كان هذا هو نوع الجدل الذى كان قائما بالمجالس الأثينية، ولم يَرُق لسقراط. أبلغ سقراط مينو، الشاب الأرستوقراطى الطموح أنه لو أنه كان أحد «المجادلين المهرة المثيرين للخلافات» لعبّر عن رأيه وتحدى مينو أن يفنده. لكن ذلك ليس أسلوبا لائقا للحوار بين أشخاص «أصدقاء مثلى ومثلك» نريد النقاش مع بعضنا. ففى الحوار الحق لابد للمتحاورين «الإجابة بأسلوب أكثر لطفا، وأكثر ملاءمة للنقاش». من ثم، لم يحاول «الفائز» فى الحوار السقراطى إكراه خصم غير راغب على قبول وجهة نظره. كان الجدل جهدا مشتركا. يعبر أحد الأطراف عن نفسه بوضوح كهدية للطرف الآخر الذى، بدوره تؤثر آراؤه المعبر عنها بجمال فى الطرف الأول على مستوى عميق. فى الحوارات التى سجلها أفلاطون، نجد أن الحديث يتوقف، ويتحول مؤقتا إلى موضوع آخر، ثم يعود إلى الفكرة الأصلية بأسلوب يحول دون أن يصبح دوغماتيا تعليميا. كان من الأمور الجوهرية فى كل مرحلة من الجدل، أن يبقى سقراط ومحاوروه على وفاق منظم منفتح متعاطف.

ولأن الحوار السقراطى كان يُخبر على أنه طقس دخول تكريس (musterion) استخدم أفلاطون لغة ديانات الأسرار لوصف تأثيره على الناس. قال سقراط ذات مرة إنه - ومثل أمه - كان قابلة مهمته مساعدة

محاوره على استيلا، ذات جديدة. ولابد للحوار الناجح، مثل أى طقس تكريسى ناجح، أن يؤدى إلى حالة من الخطو خارج الذات ekstasir: فالمتحدثون، باستغراقهم فى وجهة نظر بعضهم، يُنقلون خارج ذواتهم.. كان على أى شخص يدخل فى حوار مع سقراط أن يكون على استعداد للتغير، كان عليه أن يكون على إيمان (pistis) بأن سقراط سيقوده خلال دوامة الشك (aporia) البدئية بأسلوب ممتع. وفى نهاية هذا الطقس الفكرى، وإذا كان قد استجاب بصدق وكرم، سيصبح ذلك «المبتدئ» فيلسوفا، شخصا أدرك أنه تعوزه الحكمة، يتوق إليها، لكنه قد عرف أيضا أنه لم يكن من كان يعتقد أنه هو. ومثل الذين يؤدون طقوس ديانات الأسرار، فقد أصبح «غريبا على ذاته». هذا السعى للحكمة الذى لاهوادة فيه يجعل الفيلسوف «لا يمكن تصنيفه atopos». ولهذا السبب، لم يكن سقراط مثل بقية الناس، لم يهتم بالمال أو بالترقى، بل إنه لم يخامره القلق على أمنه الشخصى.

فى مؤلفه السيمبوزيوم Symposium، جعل أفلاطون سقراط يصف مسعاه للحكمة كعلاقة حب تسيطر على كيان الساعى كلية إلى أن يصل إلى حالة ekstasis التى يخرج فيها من ذاته صاعدا من مرحلة إلى مرحلة إلى كينونة أسمى. إذا أسلم الفيلسوف ذاته إلى «إلى حب للحكمة سخى الجزاء» سيكتسب معرفة بهيجة بالجمال الذى يتخطى الكائنات المحدودة لأنه الكينونة ذاتها: «إنه كائن على الدوام»: لا يدخل إلى حيز الكينونة أو يموت، لا يتعاظم أو يضمحل». لم يكن مقصوراً على:

«فكرة واحدة، أو نمط واحد للمعرفة. لا يوجد فى أى مكان فى أى شىء آخر، مثل حيوان أو الأرض أو السماء، أو أى شىء آخر، لكنه ذاته بذاته مع ذاته، وهو دائما فى هيئة واحدة، وكل الأشياء الأخرى الجميلة تشارك فى هذا

بحيث إنه حينما تاتى تلك الأخريات إلى حالة الكينونة أو تخرج منها (وتموت)، لا يصبح هو أقل أو أعظم أو يخضع لأى تغير».

ذلك الجمال كان «مطلقا، خالصا، غير ممزوج، فريدا، خالداً» - مثل البرهمن، النيرفانا أو الرب. كانت الحكمة تُغيّر الفيلسوف بحيث يتمتع هو بقدر من القداسة: «يمتلك حب الآلهة أى شخص يُنجب الفضيلة الحقة ويغذيها ويرعاها، ولو أن بوسع أى إنسان أن يكون خالدا لكان الخلود من نصيب هذا الشخص».

وفيما أنهى سقراط هذا الشرح المؤثر، اندفع إلسيبياديس وسط المجموعة، وقد أطلق الشراب لسانه، ووصف التأثير الاستثنائى الذى مارسه سقراط عليه. قال إن سقراط قد يكون فى قبح الساتير Satyr (مخلوق غزير الشعر نصفه بشر ونصفه حيوان له قرون وآذان ماعز)، لكنه كان يماثل الصور الشعبية للساتير سايلنوس الذى يوجد داخله تمثال صغير للإله. كان أيضاً مثل الساتير مارسياس عازف الناى المبدع الذى كانت موسيقاه تنقل مستمعيه إلى حالة من الغشية يتوقون أثناءها للتوحد مع الآلهة. بيد أن سقراط لم يكن بحاجة إلى آلة موسيقية لأن كلماته وحدها كانت تحرك عمق أعماق الناس. لقد جعل ألسيبياديس يدرك كم كانت حكمته معيبة وكم كان يفتقد إلى معرفة ذاته: «دائماً ما يوقع بى، ويجعلنى أعترف أن حياتى السياسية كانت تبديدا للوقت، فى حين أن الشىء المهم هو الذى كان يلقى منى أكبر قدر من الإهمال: نقائصى الشخصية التى تصيح عاليا من أجل أكبر قدر من الاهتمام». قال إنه حاول صم أذنيه عن دعوات سقراط الجازمة للفضيلة، لكنه لم يستطع إبعاد نفسه عنه: «أقسم لكم أنه بمجرد أن يبدأ فى الحديث، أفقد السيطرة على نفسى: يبدأ قلبى يقفز فى صدرى وتنهمر الدموع

على وجـهى» مـلاه منطق سـقـراط بسـعـار وهوس يمـاثل طقـوس أسـرار ديونيسيوس، كان المستمع يشعر ببالغ التشوش (explexis) وأنه على شفير الاستنارة: «لا أدرى إن كان أى منكم قد رآه وهو جاد حقا. لكننى حدث وأن رأيته ذات مرة حينما كان منفتحا مثل تماثيل سايلنوس، وأبصرت لمحة من الصور التى يُبقى عليها مخفية داخله: كانت تشبه الآلهة بدرجة مذهلة - وضاءة، جميلة، آسرة تماما - بدرجة لم يعد لدىّ خيار - كان علىّ فقط فعل أى شىء يخبرنى به».

بالنسبة لأتباعه، غدا سقراط تجسيداً لحالة الجمال القدسى اللامتناهى، رمزا للحكمة التى كانت حياته كلها تتوجه نحوها. ومنذ آنذاك ظلت جميع مدارس الفلسفة الإغريقية تُجلّ حكيمها المؤسس بصفته تجسيدا مقدسا لفكرة متسامية، طبيعية للبشرية، ولكنها تكاد تكون من المحال الوصول إليها. كان الإغريق دائماً يرون الآلهة بصفتها حلولا للمقدس يكمن فى هيئة بشرية، والآن، فسيعبّر الحكيم فى شكل بشرى عن الفكرة العقلانية للرب والتى كانت بعـيـدة عن لاهوت آلهـة أوليـمب. وعلى الرغم من أنه كـان بشـرا - يوضح ألسيبياديس طبيعة سقراط البشرية الخالصة- فقد كانت صفاته البشرية الفريدة تشير خارج ذاته إلى كينونة متسامية كانت هى جوهر مسعاه الأخلاقى. أصبح هذا جليًا بخاصة فى أسلوب موته. كان قد ذهب شخصيا، إلى كل قاضٍ وحاكم بالمدينة محاولا إقناعه «ألا يهتم بممتلكاته قبل أن يهتم بأن يصبح هو خيِّرا وحكيما بقدر المستطاع؛ ألا يهتم بممتلكات المدينة بأكثر مما يهتم بالمدينة ذاتها، وأن يهتم بالأشياء الأخرى بنفس الأسلوب». بالطبع لم تكن نصيحته لتلقى قبولا من السياسيين. وقبل أن يتجرع شرابه السام، غسل جسده ليوفر على النساء العناء، وشكر سجَّانَه بدماثة، وأطلق مزحات

خفيفة حول محنته. وبدلا من الغضب المدمّر المبدد، ساده سلام هادئ منفتح متقبّل فيما هو يواجه الموت بهدوء، ونهى أصدقاءه عن إعلان الحداد، وتقبّل رفقتهم له بمحبة.

ترك إعدام سقراط أثرا لم يُمح على أفلاطون، الذى أحبط لدرجة جعلته ينبذ حلمه فى منصب سياسى لنفسه وسافر إلى شرق المتوسط حيث تعرف على الروحانية الفيثاغورية. لدى عودته إلى أثينا أنشأ مدرسة للفلسفة والرياضيات فى بستان على مشارف أثينا أطلق عليها اسم بطله أكاديمس وصارت تُعرف بالأكاديمية. لم تكن الأكاديمية تماثل قسما للفلسفة فى الجامعات الغربية الحديثة. كانت جمعية دينية؛ كان الجميع يحضرون التضحية اليومية للآلهة التى كان يؤديها أحد الطلبة الذين لم يأتوا فقط ليستمعوا إلى أفكار أفلاطون بل أيضا ليتعلموا كيف يسيرون حياتهم.

كان أفلاطون ينظر إلى الفلسفة على أنها تدرُّبٌ من أجل الموت «وزَعَم أن تلك كانت أيضا هى غاية سقراط: «هؤلاء الذين يمارسون الفلسفة بالأسلوب الصحيح يتدربون على الاحتضار ويخشون الموت أقل من أى أحد آخر». فى لحظة الموت، تتحرر الروح من الجسد، من ثم، كان على مريدى أفلاطون أن يعيشوا هذا الانفصال على أساس يومى، بل كل ساعة من ساعات اليوم. ويهتمون بعناية بسلوكهم وكأنما كل لحظة هى آخر لحظات حياتهم. كان عليهم أن يحترزون دائماً ضد الصغائر والتفاهات وبهذا، يتسامون على شخصياتهم الفردية التى سيخلفونها وراءهم يوما ما ويسعون بدلا من ذلك إلى منظور شامل الرؤية يدرك «المقدس والبشرى كلاً واحداً». لا يجوز للفيلسوف أن يكون محبا للمال، جبانا، أو مكابرا متبجحاً، عليه أن يكون موضع ثقة، وعادلا فى تعاملاته مع الآخرين. والرجل الذى يتصرف باتساق

على أنه ميت بالفعل، لا يجوز له أن ينظر للشئون الدنيوية بجدية مفرطة، بل يكون متماسكا فى الشدائد. لابد أن يأكل ويشرب باعتدال، ويغذى، بدلا من ذلك، قدراته العقلانية «بنقاشات وتكهنات جيدة». وإذا واظب الفيلسوف على اتباع هذا النظام بحرص، سيتوقف عن الاستياء من حالته الفانية؛ سيكون من العبث للرجل الذى عاش بهذا الأسلوب أن يقلق حينما يصل الموت فى النهاية. وإذا كان قد حرر روحه بالفعل من متاعب الجسد، يصبح بإمكانه أن «يتركها وحدها، خالصة فى حد ذاتها، ويواصل تحرياته، التوق إلى شيء لا يعرف كنهه، ويحاول إدراكه. ومثل أتباع فيثاغورث، اعتبر أفلاطون الرياضيات تدريبا روحيا يساعد الفيلسوف على فطام نفسه عن المدركات الحسية، ويصل إلى مستوى من التجريد يمكنه من النظر إلى العالم بأسلوب مختلف. اعتبر أن الهندسة هى مبدأ الكون الخفى. وعلى الرغم من أنه لا توجد فى العالم الواقعى دائرة كاملة أو مثلث كامل، فإن جميع الأشكال المادية منشأة وفقا لتلك الأشكال المثالية. وحقا، فإن كل شيء أرضى منمذج وفقا لنموذج أصلى فى عالم الأفكار الكاملة. حاد أفلاطون عن أفكار سقراط فى نقطة مهمة. اعتقد أننا لا نصل إلى مدرك عن الفضيلة بمراكمة نماذج للسلوك الفاضل فى الحياة اليومية. فمثل كل شيء آخر، رأى الفضيلة حقيقة موضوعية، توجد مستقلة على مستوى أعلى من الحياة المادية.

يعتبر «مبدأ الأشكال والصور» لأفلاطون فكرة غريبة بالنسبة لنا. فنحن ننظر إلى التفكير كشيء نقوم نحن به، من ثم، نفترض، بدهيا، أن أفكارنا من إبداعنا. لكن الناس فى العالم القديم خبروا الأفكار أشياء تحدث لهم. لم تكن المسألة هى معرفتى «أنا» بشيء؛ بدلا من ذلك كان الشيء «المعروف» يجذب الفرد له. وعمليا، فقد كان هذا يعنى أن الناس يقولون «أنا أفكر - لذا فهذا

الذى أفكر فيه كائن». وهكذا، كان لكل شىء يفكر فيه وجود موضوعى فى عالم مثالى. كان مبدأ «الصور» (الكاملة)»، فى واقع الأمر، تعبيرا معقلنا عن فلسفة الوجود الدائم القديمة، حيث كان لكل شىء أو تجربة أرضية نظيره / نظيرها على المستوى المقدس. بالنسبة لأفلاطون كانت الصور تتواجد فى عالم منفصل. كانت تتجسد وهى المبهمة اللازمانية، وتحل فى أشكال واقعية منقوصة معينة، لأنها ذاتها لا علاقة لها بعملية التغير اللامتناهية. مهمة الفيلسوف أن يصبح على وعى حى بمستوى الحقيقة الأسمى هذا وذلك بتنمية قواه العقلانية ورعايتها.

يبدو أن رؤية أفلاطون للصور المتسامية كانت قد تأثرت بخبرته لطقوس الأسرار، التى كانت، مثل فلسفته، تساعد الناس على الحياة الخلاقة وسط أوضاعهم الفانية. ترك لنا فى كتابه فدروس Phaedros، أحد أكثر الأوصاف اكتمالا للتجربة الإليوسية – رغم أنه لم يشر إليها مباشرة. أوضح أن غالبية الناس غير مستطيعين رؤية الأشكال أو الصور الكاملة تتوهج من خلال نظيراتها الأرضية وذلك لأن «الحواس قاصرة». لكن فى أثناء طقوس تكريسهم، فإن ممارسى الطقوس السرية كانوا يلمحون جمالها المتوهج وأنهم يقولون:

«مع الكورس الرائع.. أبصرنا تلك الرؤية المباركة المذهلة، وتم اقتيادنا إلى داخل السر الذى بإمكاننا عن حق أن ندعوه الأكثر قدسية من الأشياء جميعها: وكنا نحن الذين احتفينا به كاملين تماما ومحررين من جميع المتاعب التى تنتظرنا فى المستقبل، وحملقنا فى حال من النشوة فى الأشياء المقدسة التى كشف عنها لنا والتى كانت كاملة، بسيطة، لا تتزعزع، وباعثة على سعادة لا توصف. كانت تلك هى الرؤية النهائية الجوهرية، رأيناها فى نور

نقى لأننا كنا أنفسنا أنقيا.، لم نكن مدفونين فى ذلك الشىء الذى نحمله معنا الآن، والذى نسميه جسدا، موصدين داخله مثل المحارة داخل قوقعتها».

لم يكن من المتطلب من تلاميذ أفلاطون أن «يعتقدوا» فى وجود الصور الكاملة، بل كانوا يتلقون تكريسا طقوسيا يمكنهم من المشاركة فى تلك الرؤيا.

لم يفرض أفلاطون أفكاره على تلاميذه، أو يطرحها منهجيا كما يفعل الأكاديميون المحدثون، لكنه كان يقدمها مازحا، ومن خلال إلماحات مضمرة أثناء مجرى الأحاديث التى كان يعبر فيها عن وجهات نظر أخرى. لا نجد فى كتاباته سردا تعريفياً لـ «مبدأ الصور» مثلا، لأن كل حوار كان يوجه لجمهور مختلف له احتياجاته ومشاكله الخاصة به. لم تكن كتاباته، التى لم تخرج عن كونها وسائل إيضاح تعليمية، بديلا عن زخم الحوارات الشفاهية التى كان لها سمة عاطفية جوهرية فى التجربة الفلسفية، ومثل أى طقس آخر، كان ذلك عملا شاقا إلى أقصى حد يتطلب تكلفة هائلة من الوقت والجهد. ومثل سقراط، أصر أفلاطون على أن الحوار يجب أن يؤدَّى بأسلوب لطيف متراحم، تتشارك فيه جميع الأطراف فى نفس المشاعر:

«فقط حينما تحتك كل تلك الأشياء، الأسماء، التعريفات، الأحاسيس البصرية والأحاسيس الأخرى، تحتك معا، وتخضع للاختبارات التى يتم فيها تبادل الأسئلة والإجابات، بنيّة سليمة ودونما أى كراهية، فقط آنذاك، ولدى تمدد القدرة الإنسانية إلى حدودها القصوى، تومض شرارة الفهم والذكاء وتنير موضوع النقاش».

«أفلاطون، الخطاب السابع، فدروس».

لو سار الحوار بأسلوب تنافسى متحدٍّ، لن تنجح طقوس التكريس. كان

الوصول إلى حالة من البصيرة المتسامية نتاجا لأسلوب حياة مكرس وأيضا لجهد ومسعى عقلى. لم تكن «شيئاً.. يمكن التعبير عنه بالكلمات مثل فروع التعليم الأخرى، فقط بعد شراكة طويلة فى حياة واحدة مكرسة لهذا الهدف فقط، تومض الحقيقة على الروح، مثل توهج أضاءته شعلة واثبة، وبمجرد أن تولد هناك، تغذى نفسها وترعاها إلى الأبد».

فى مدينته المثالية الفاضلة فى «الجمهورية» وصف أفلاطون عملية التكريس الفلسفى فى مثاله الأليجورى الشهير الخاص بالكهف. تخيل مجموعة من الرجال ظلوا مصفدين طوال حياتهم داخل كهف؛ ولأنهم لم يكن بإمكانهم رؤية ضوء الشمس، كان باستطاعتهم فقط رؤية ظلال الأشياء فى العالم الخارجى تنعكس على الجدار الصخرى. كانت هذه صورة للحال البشرية غير المستنيرة. فنحن قد تعودنا على رؤيتنا المنقوصة المشوشة بدرجة أننا، وكحال السجناء، نظن أن تلك الظلال الزائلة هى الواقع الحقيقى. إذا اصطُحِب السجناء إلى العالم العلوى، سيصيبهم نوره ووهجه بالارتباك وانبهار الإبصار وزيفه؛ سيجدونه أكثر مما يستطيعون تحمله وسيريدون العودة إلى وجودهم الشفقى. من ثم، لابد من تعويدهم تدريجيا دخول هذا المشهد الجديد. بالنسبة لأفلاطون، كان ضوء الشمس هو الخير، أسمى «الأشكال»، مصدر المعرفة والكينونة. يقع هذا الخير الأعظم خارج نطاق أى شىء يمكن أن نخبره فى حياتنا العادية. وفى نهاية فترة التدريب، سيصبح باستطاعة الأرواح المستنيرة أن تنعم بنوره، وسيريدون البقاء لوقت أطول فى العالم العلوى. لكنهم عليهم واجب العودة إلى الكهف لإنارة رفاقهم حيث يستطيعون تقييم مشكلات عالمهم الظلى بوضوح أكثر، لكنهم لن يكونوا موضع تقبل أو تقدير. الأحرى أن رفاقهم سيسخرون منهم، بل من المحتمل لهؤلاء أن ينقلبوا

ضد محرريهم ويقتلوهم تماما، هكذا أضمر أفلاطون، مثلما أعدم الأثينيون سقراط.

وقرب نهاية حياة أفلاطون، وفيما تدهور الوضع السياسى فى أثينا، أصبحت رؤيته أكثر نخبوية وتشددا. فى آخر أعماله، أى «القوانين» الذى وصف فيه جمهورية طوباوية مثالية أخرى، أدخل آلية شبهية «بأسلوب» محاكم التفتيش لفرض معتقدات دينية أرثوذكسية رأى أن لها الأولوية على السلوك الأخلاقى. قال إن واجب الدولة الأول هو تلقين «الأفكار القويمة عن الآلهة، ثم العيش وفقا لها إما باستقامة أو بعدم استقامة». كان هذا تطورا جديدا تماما، غريبا على الديانات والفلسفة القديمة. رأى أنه لابد من إشراف «مجلس ينشط ليلا» على أفكار المواطنين الذين كان متطلبا منهم الخضوع لثلاثة بنود إيمانية: أن الآلهة موجودة؛ أنها تهتم بالبشر، أنها لا يمكن التأثير فيها بالأضحيات أو طقوس العبادة. يمنح من يُدان بالإلحاد فترة خمس سنوات للعودة إلى الصواب، لكنه إذا ثابر فى هرطقته يُحكم عليه بالإعدام. أى أن أساليب محاكم التفتيش التى أدانها فلاسفة عصر التنوير الغربيون فى ارتباطها بالديانات المنزلة، كان أول ظهور مبكر لها فى الموروث الإغريقى العقلانى الذى كان موضع الإعجاب العميق من هؤلاء الفلاسفة.

فى أعماله المتأخرة اتخذ فكر أفلاطون الدينى شكلا ملموسا أكثر، وبذلك مهد الطريق للاهتمام الدينى بالكون الفيزيقى الذى سيصبح سمة لكثير من الفكر الدينى الغربى. ابتدع فى تيموس Timaeus أسطورة خلق جديدة - لم يُقصد بها أن تفهم حرفياً بالطبع - قدم فيها العالم على أنه قد تم تشكيله بواسطة صانع مقدس demiourgos الذى قال إنه خالد وخيّر، لكنه ليس كلىّ القوة. لم يكن الرب الأعلى. كان ثمة إله أعلى لا يمكن معرفته، بعيد عنا

بدرجة أن التوصل إليه غير ذى أهمية. علّق أفلاطون على هذا بالقول: «من الصعوبة بمكان العثور على صانع ووالد هذا الكون، وحتى لو نجحتُ فى هذا، سيكون من المستحيل الإعلان عنه للجميع». لم يكن هذا خلقاً من العدم: فقد عمل الحِرَفى الإله على مادة سابقة الوجود وكان عليه نمذجة خلقه على «الأشكال» الخالدة العلوية. كان فحوى القصة يهدف إلى توضيح أن الكون، وبما أنه مؤسس على غرار الأشكال الخالدة، يمكن فهمه. فالنظام الكونى كيان حى، له عقل منطقى وروح يمكن تبينهما فى نسبه الرياضية والدوران المنتظم للأجسام السماوية. والنجوم تتشارك فى قداسة «الأشكال» الخالدة الأصلية ومن ثم فهى «آلهة مرئية مستولدة»، أما الأرض، أو جايا Gaia الأسطورية، فهى الإلهة الرئيسية. وكذلك عقل nous كل شخص بشرى، فهو شرارة مقدسة، وإذا تمت رعايته كما يجب، فبإمكانه «الارتقاء بنا عاليا بعيدا عن الأرض وباتجاه ما يماثلنا فى السماء». ساعد أفلاطون على وضع أسس العقيدة الغربية المهمة القائلة بأن البشر يعيشون فى عالم عقلانى تماما، وأن التفحص العلمى للنظام الكونى هو مبحث روحانى.

أتى أرسطو (٣٨٤- ٣٢٢ ق م)، تلميذ أفلاطون العبقرى، بالعقلانية الفلسفية إلى أرض الواقع. كان بيلوچياً أكثر منه رياضياً، ومن ثم، أثارت عملية التحلل والنمو، التى كانت قد أقلقت أفلاطون، فضوله، ورأى فيها مفتاح فهم الحياة. قضى أرسطو عدة سنوات فى آسيا الصغرى، قام فيها بتشريح الحيوانات والنباتات ودوّن ملاحظاته تفصيليا. لم يثر كهف أفلاطون اهتمامه، لكنه وجد الخطة الآسرة التى كان أستاذه قد رآها فى كل ما حوله فى العالم الفيزيقى، وجد فيها جمالا وحازت على عميق اهتمامه. لم يكن «الشكل» الأفلاطونى بالنسبة لأرسطو، نموذجا أصليا خالدا بل بنية متعضونة متأصلة

تحدد نمو كل مادة مفرده وتطورها. كانت فكرة الغائية telos تهيمن على العلم الأرسطى: مثل أى أثر يصنعه البشر، فإن كل شىء فى النظام الكونى موجه نحو «نهاية» معينة، وله هدف محدد، «علة نهائية». مثلا، فإن جوزة البلوط مصممة بحيث تصبح شجرة بلوط، ومن ثم، فإن كيانها برمته مكرس لإنجاز تلك الإمكانية. لذا يجب الاحتفاء بالتغير لأنه يمثل دينامية، وجهداً كونياً شمولياً للتحقق.

نجد أن كتابات أرسطو كثيرا ما يشوبها عدم الاتساق والتناقض، لكن هدفه لم يكن الإتيان بنظام فلسفى مترابط منطقيا، الأحرى أنه هدف إلى وضع أسلوب علمى للتقصى. كانت كتاباته مجرد مذكرات للمحاضرات لم يُقصد بها أن تكون تعريفية بل إنها كانت تُفصَّل وفقا لاحتياجات مجموعات معينة من الطلبة بعضهم أكثر تقدما من الآخرين وبحاجة إلى مادة مختلفة. فى العالم الإغريقى لم تكن الدوغما (عملية التعليم) تصب فى قوالب حجرية بمجرد كتابتها، لكنها كانت تتنوع وفقا لفهم وخبرة من توجَّه إليهم. ومثل أفلاطون، لم يكن أرسطو معنياً، بشكل أساسى، بنقل المعلومات؛ بل بتعزيز أسلوب حياة فلسفى، لم تكن أبحاثه العلمية غاية فى حد ذاتها، بل أسلوبا يعيش «حياة تأملية» تُعرّف البشر بالسعادة العظمى. اعتقد أرسطو أن ما يميز الرجال - لم يكن لديه متسع من الوقت للإناث- عن الحيوانات الأخرى هى قدرتهم على التفكير العقلانى. كانت هذه هى «صورتهم المثالية» الغاية التى صُمِموا من أجلها، من ثم، ولكى يصلوا إلى حالة «كينونة خيِّرة» eu- daimonia، عليهم السعى كى يفكروا بوضوح ، ويُجروا الحسابات، ويدرسوا، ويحاولوا فهم الأشياء. سيؤثر هذا أيضا فى صحة الرجل الأخلاقية، لأن خاصيات الشجاعة والكرم وغيرها، يجب إخضاعها لتنظيم

العقل. كتب فى إحدى أطروحاته المتأخرة يقول «الحياة وفقا للعقل هى الأفضل والأكثر إمتاعا لأن العقل، وأكثر من أى شىء آخر، هو الإنسان».

ومثل أفلاطون، اعتقد أرسطو أن الذكاء البشرى مقدس خالد. فهو الرابطة بين البشر والآلهة، كما أنه يمدهم بالقدرة على إدراك الحقيقة النهائية الجوهرية. وبالتقابل مع المتع الحسية أو الأنشطة العملية المحضة، فإن متع «تأمل الحقيقة كهدف فى حد ذاته theoria» لا تتعاظم أو تتلاشى، لكنها بهجة مستمرة، تمنح المفكر ذلك الاكتفاء الذاتى الذى هو أسمى مراتب الحياة. من ثم، أصر أرسطو «أن علينا، بقدر استطاعتنا، أن نجهد كل عصب من أعصابنا كى نعيش وفقا لأفضل شىء فينا»، رأى أن تأمل الحقيقة the-oria نشاط مقدس، من ثم، باستطاعة الرجل أن يمارسه فقط «بقدر حضور شىء مقدس داخله». كانت أبحاثه البيولوجية تدريبات روحانية، اعتقد أن: الأشخاص الذين لديهم «ميول فلسفية» وباستطاعتهم «استقصاء حلقات السببية» سيجدون أن ذلك يأتيهم بـ «متعة هائلة» لأن العلماء، بممارستهم قدراتهم العقلية يشاركون فى حياة الرب الخفية.

اعتقد أرسطو أن الكون خالد من ثم، لم يكن إلهه هو الخالق، أو العلة الأولى للكينونة، بل «المحرك الذى لا يتحرك» الذى أطلق حركة النظام الكونى. كان لعلم الكون الأرسطى أن يحدد أفكار الغرب عن الكون حتى القرن السادس عشر: الأرض مركز النظام الكونى، وتدور الأجسام السماوية حولها، كلٌّ فى قبته السماوية. لكن ما الذى أطلق حركة النجوم والكواكب فى دوراتها التى لا تتغير؟ لاحظ أرسطو أن حركة الشىء الأرضى يدفعها دائما شىء خارجه. لكن لابد أن تكون القوة الدافعة المسئولة عن الحركة السماوية، غير متحركة، بما أن العقل يقتضى أن سلسلة السبب والنتيجة لابد وأن يكون

لها نقطة بداية. يمكن للحركة فى المملكة الحيوانية أن تشعلها الرغبة. يطارد الأسد الجائع الحمل لأنه يريد أن يأكل. من ثم، من المحتمل أن التوق هو الذى أطلق حركة النجوم التى هى ذاتها على قدر من الكمال يجعلها تتوق لما هو أعظم كمالا، دافعها هو الحب العقلى للإله المكتفى بذاته تماما والمستغرق فى النشاط الأعظم أى «التفكير فى التفكير noesis noeses» أو تأمل ذاته الذى لا يتوقف.

رأى أرسطو أن الثيولوچيا theologia، أو «الخطاب حول الله» هو الفلسفة الأولى لأنه كان يدور حول أسلوب الكينونة الأسمى. لكن إله أرسطو كان لا شخصيًّا تماما ولم يكن له أية سمة من سمات يهوه أو آلهة أوليمب. لم يكن لهذا الإله أن يجذب القوم العاديين. بيد أن أرسطو كان مقتنعا أن الفيلسوف الذى يستخدم قدراته على التفكير العقلانى لأقصى درجة سيتمكن من أن يخبُر هذا الإله القصى. اعتقد أرسطو، مثل غيره من الإغريق، أننا حينما نفكر فى شىء ما، فإن موضوع تفكيرنا هو الذى ينشط عقلنا، ومن ثم، فمن المنطقى أن الفيلسوف حينما ينشغل بتأمل الله، فإنه يشارك فى طبيعة موضوع التفكير».

«.. الفكر وموضوع الفكر شىء واحد: إن فعل التأمل (theoria) هو الأكثر إمتاعا والأفضل. من ثم فإذا كان الله دائما فى هذه الحالة الخيّرة التى نخبرها أحيانا، فهذا يستدعى منا الدهشة والإعجاب، والحال الأفضل يستدعى منا ما هو أكثر. والله فى حال أفضل. والحياة أيضا تنتمى لله، لواقع الفكر ذاته، والله هو ذلك الواقع، وواقع الله المعتمد على ذاته هى حياة خير كلى خالد. لذلك نقول إن الله كينونة حىّ، خالد، خيِّر للدرجة القصوى، وهكذا فإن الحياة والأمد المستمر الأزلى كلها تنتمى إلى الله؛ لأن هذا هو الله». (أرسطو، الميتافيزيقا).

وبمطلع القرن الثالث قبل الميلاد كانت قد ظهرت ست مدارس فلسفية رئيسية: الأفلاطونية، الأرسطية، الشكوكية (تقول إن المعرفة الحقيقية غير محققة أو مؤكدة)، الكلبية cynicism (ترى أن غاية الحياة هى السعادة التى لا تتحقق لنا إلا بأن نحيا على وفاق مع الطبيعة، حياة مكتفية بذاتها وهى قوام الفضيلة)؛ والإبيقورية (مذهب اللذة والتحرر من الألم) والرواقية (الزهد والتنسك). كانت كلها ترى النظرية ثانوية مقارنة بالممارسة، وتتوقف عليها، وكانت جميعها تنظر إلى الفلسفة «كمنهج حياة تحويلى لا نظام نظرى محض». طورت كل منها فلسفتها المدرسية الخاصة وأنشأت بُنى ضخمة من التعليقات المكتوبة على تعاليم الحكماء، لكن تلك الكتابات كانت ثانوية بالنسبة للنقل الشفاهى للموروث. حينما كان أحد الفلاسفة يُفسر أحد المرجعيات مثل أفلاطون أو أرسطو، كان يهدف بشكل أساسى إلى تشكيل روحانية تلاميذه. من ثم، كان يشعر بحرية القيام بتأويل جديد تماما للنصوص القديمة إذا كان هذا يرضى احتياجات مجموعة بعينها. كان المهم هو مكانة النصوص القديمة، لا مقصد كاتبها الأصلى. واستمر هذا النهج متبعا فى الفكر الغربى حتى بداية الفترة الحديثة.

كان العصر الهلنستى الذى تلى إنشاء إمبراطورية الإسكندر الأكبر (٣٥٦- ٣٢٣ ق م) وتحللها فيما بعد كان فترة اضطرابات سياسية واجتماعية. من ثم، اهتمت الفلسفة الهلنستية بشكل أساسى بتنمية السلام الداخلى. مثلا، أسس إبيقوروس (٣٤١ - ٢٧٠) جماعة خارج أثينا بالقرب من أكاديمية أفلاطون، حيث كان أتباعه يحيون حياة مقتصدة منعزلة كى يتجنبوا الاضطراب النفسى والعقلى. وفى نفس الوقت، دعا زينون Zeno (٣٤٢- ٢٧٠) الذى كان يحاضر فى رواق (Stoa) فى ساحة أثينا، دعا إلى

فلسفة «التحرر من الألم antaraxia» كان الرواقيون يأملون فى الوصول إلى حالة من الصفاء الكلى من خلال التأمل وأسلوب حياة معتدل خاضع للنظام وتهذيب النفس.

ومثل أفلاطون وأرسطو، نظر الأبيقوريون والرواقيون إلى العلم على أنه مبحث روحانى بشكل أساسى. كتب إبيقوروس إلى صديق له يقول «لا يجوز لنا أن نفترض أن ثمة هدفاً تخدمه معرفة الظواهر السماوية سوى التحرر من الألم antaraxia والثقة الراسخة، تماما مثل مجالات الدراسة الأخرى». اكتشف الأبيقوريون أنهم حينما يتأملون النظام الكونى الذى وصفه أصحاب مذهب «الذرة» ليوسيبوس وديموقريطوس، كانوا يشعرون بالتحرر من القلق غير الضرورى. ولأن الآلهة ذاتها كانت نتاج تمازجات ذرات تحدث بالمصادفة، فبغير إمكانها التأثير فى أقدارنا، ولذا فإن الخوف منها لا داعى له. حينما كانوا يتأملون الفضاء الخالى الشاسع بجزيئاته التى تدور فى دوامات، كانوا يشعرون أنه قد وصلوا إلى منظور يماثل منظور الآلهة. أبلغ مترودوروس، أحد أتباع إبيقوروس، تلاميذه: «قد تكون حياتكم على الأرض قصيرة؛ لكنكم، على الرغم من ذلك، ومن خلال التمعن فى الطبيعة، قد ارتقيتم إلى لانهائية المكان والزمان، وشهدتم كل الماضى والمستقبل». أيضاً، اكتشف الرواقيون بدورهم أن تأمل ضخامة الكون يكشف عدم الأهمية التامة للشئون الإنسانية ومنحهم هذا منظورا أكثر حكمة. قالوا بأن الواقع كله يبعث فيه الحياة نَفَسٌ نارى بخارى أسماه زينون «العقل Reason» «الروح Pneu- ma» والله. رأوا أن على الفيلسوف، وبدلا من أن يلعن قدره، أن يوائم حياته لتلك «الروح» ويسلم كيانه كله لمسيرة العالم التى لا تلين أو تتغير. ومن ثم، يصبح هو نفسه تجسيداً للعقل.

من المحتمل أن الفلاسفة كانوا ناقدين للدين الشعبى، بيد أن أسلوب حياتهم اقتضى «فعل إيمان «Pistis» كان لابد له أن يتجدد كل يوم. لم يكن هذا يعنى بالطبع أنه كان عليهم أن «يعتقدوا» اعتقادا أعمى فى تعاليم مدارسهم التى لم تكن حقيقتها تنجلى سوى فى سياق ممارساتها الروحية والأخلاقية. كان فعل الإيمان «Pistis» يعنى «الثقة» «والولاء» و«الانخراط» و«الالتزام». كان الفيلسوف، وضد جميع البراهين النقيضة المحبطة، يثق أن النظام الكونى عقلانى بالفعل، وكان ينخرط فى التدريبات القاسية التى نص عليها الحكماء، ويلتزم يوميا بالجهد البطولى الذى تتطلبه الحياة الفلسفية الحقة على أمل أن يصل يوما إلى التحرر من الألم والاستنارة العقلية.

لم تكن عقلانية الإغريق القدماء تتناقض مع الدين، كانت هى نفسها موروثا إيمانيا طور نسخته المميزة من المبادئ التى أرشدت غالبية الموروثات الدينية. كانت الفلسفة توقا للحكمة المتسامية؛ كانت تكن احتراما صحياً لحدود «العقلانية» وقصورها واعتقدت أن الحكمة العليا متجذرة فى حالة من «عدم معرفة «ما لا سبيل إلى معرفته». كانت استبصاراتها نتيجة ممارسات تأملية عملية وأسلوب حياة خاضع للنظام. فى تعاملهم مع الآخرين، طوّر الإغريق شكلهم الخاص من «تفريغ النفس Kenosis» أى تقويض النزعات الذاتية، وممارسة التراحم، ونظروا إلى الوصول إلى الاستنارة على أنه نشاط جمعى مشترك لابد أن تواكبه الرحمة، واللطف، وأخذ الآخرين فى الاعتبار.

ثمة فرق شاسع بين إله أرسطو ويهوه، لكن، وعلى الرغم من عداء اليهود للثقافة الهلنستية التى كانت قد بدأت تتسرب إلى الشرق الأدنى، فقد ألهمت الأفكار الإغريقية بعضهم، واستخدموها لتساعدهم على الرقى بفهمهم لله. فى القرن الثالث قبل الميلاد شخصن كاتب يهودى «حكمة الله» التى أتت بالعالم

إلى الحياة. تخيلها إلى جانب الله مثل «صانع» أفلاطون الحِرَفى الذى شكل العالم: «كنت عنده صانعا، وكنت كل يوم لذته فرِحة دائماً قدامه، فرِحة فى مسكونة أرضى ولذاتى مع بنى آدم» (أمثال ٨: ٣٠- ٣١). كانت متطابقة مع الكلمة التى نطق بها الله لدى الخلق، ومع «الروح» التى هامت فوق المحيط البدئى. لم تكن «الكلمة» «الحكمة» «الروح» آلهة منفصلة، بل أوجها للإله، القدسى الذى يفوق الوصف، أوجُهاً بإمكان عقولنا الضعيفة أن تتعرف عليها - لا تختلف كثيرا عن «البهاء Kavod» الذى وصفه الأنبياء. وفيما بعد، وبنفس الأسلوب تقريبا، رأى كاتب يهودى كان يعيش فى مدينة الإسكندرية الهلنستية بمصر فى القرن الأول قبل الميلاد الحكمة sophia هى الإدراك البشرى لله، فكرة فى عقولنا لا تتعدى كونها ظلا باهتا للحقيقة المتسامية كلية الوجود التى ستظل تستعصى على فهمنا لها: «روح قدرة الله وشذاها.. انعكاس للنور الخالد، المرآة الصافية لقدرة الله النشطة. صورة لخيره وكرمه».

كان اليهود يتدربون فى الإسكندرية مع اليونانيين بالچيمنازيوم ويشاركون فى التدريبات الروحية والفكرية التى دائماً ما رافقت التدريبات الرياضية. أتى فيلو Philo (٤٥ ق م) وهو يهودى أفلاطونى بتمييزه على قدر هائل من الأهمية والتأثير بين طبيعة الله الجوهرية ousia وبين «قواه dunamis» أو طاقاته. ليس بإمكاننا أبدا معرفة طبيعة الله الجوهرية، لكن الله، ومن أجل أن يكيف طبيعته المتعالية التى تفوق أى وصف لأفهامنا المحدودة، تواصل معنا من خلال أنشطته فى العالم. ليست تلك هى صورة الله ذاته، لكنها الحقائق الأسمى التى بإمكان العقل البشرى إدراكها والتى مكنتنا من أن نبصر ومضة من الحقيقة المتسامية المتعالية بدرجة تفوق أى شىء باستطاعتنا

تصوره. استخدم فيلو أيضا القصص الرمزية للإنجيل العبرى بنفس الأسلوب الذى كان به الفلاسفة الإغريق يحولون ملحمتى هومر إلى قصص رمزية لجعلها تتوافق مع المثال الفلسفى ولتقريبها من مدارك الجمهور. اقترح فيلو أن خطة الله الرئيسية للخلق (حكمته) تناظر عالم «الأشكال» الكاملة التى تجسدت فى العالم الفيزيقى.

بيد أن فيلو لم يكن نمطيا. كانت يهودية التيار الرئيسى مازالت ديانة معبد، تهيمن عليها طقوس الأضحيات، والشعائر المعقدة، وأعياد المعبد الكبيرة التى قصد بها تعريف المشاركين اليهود بالحضور المقدس. لكن فى عام ٧٠ ق م، أجبرت كارثة سياسية اليهود على السعى وراء بؤرة دينية أخرى. ظهرت حركتان يهوديتان جديدتان، وكانت كلتاهما متأثرتين، كل بأسلوبها، بالمعتقدات الإغريقية، وكان ينظر إليهما بصفتهما «مدرستين فلسفيتين»، كما أنهما طورتا تعاليمهما وفقا لنموذج «البريكولاج bricol-age» الذى كانت تتبعه الأكاديميات الإغريقية، والذى كان عبارة عن تأويل النصوص القديمة تأويلات جديدة تناسب احتياجات العصر ومتطلبات مجموعات الطلبة المختلفة. كان يتم اللجوء إلى هذا الأسلوب فى العصور ما قبل الحديثة بسبب ندرة المادة المكتوبة وكان أسلوبا معترفا به للدفع قدما بالموروثات القديمة. لم يقتصر استخدام هذا الأسلوب على مدرسى الديانات، بل استخدمه أيضا الفلاسفة الهلنستيون.

4

الإيمان

فى مطلع عام ٧٠م حاصرت الجيوش الرومانية القدس. كانت مملكة يهودا قد ظلت مُستسلمة تحت الاحتلال الرومانى، ثم فجأة تفجر الاستياء المكبوح فى ثورة عارمة عام ٦٦م. لم يكن القادة اليهود يحظون بإجماع إذ إن كثيرا من اليهود اعتقدوا أن من الحماقة مواجهة قوة روما. لكن مجموعة راديكالية من «الزيلوت» المتحمسين المتعصبين تغلبت على المعتدلين نظرا لاقتناعهم أن روما كانت فى حالة تدهور وأنه كانت ثمة فرصة جيدة لنجاح اليهود. كان القائد الرومانى اللامع فسبسيان قد تمكن مَنْهجيا، وطوال سنوات ثلاث، من هزيمة جيوب المقاومة فى الجليل بشمال فلسطين حتى عام ٧٠م حينما أصبح إمبراطورا وعاد إلى روما، وترك لابنه تيطس مهمة محاربة اليهود.

وبحلول شهر مايو، كان تيطس قد اخترق الجدار الشمالى للقدس، وعلى الرغم من ذلك، لم يستسلم اليهود. وحينما شق جنود جيش تيطس طريقهم إلى الساحات الداخلية للمعبد المهيب الذى كان هيرود قد شيده (حوالى ٧٣ أو ٧٤ ق م) وجدوا ستة آلاف من الزيلوت على استعداد للقتال حتى الموت دفاعاً عن معبدهم. قاتلوا بشجاعة كبيرة، وحينما اشتعلت النيران فى المعبد، صدرت عنهم صيحات رعب رهيبة. دفع بعضهم بأنفسهم على سيوف الرومان، فيما ألقى البعض بأنفسهم فى النيران.

وحينما دُمِّر المعبد، استسلموا لدرجة أنهم لم يأبهوا بالدفاع عن باقى المدينة من القلاع الأخرى الغربية أو بمحاولة استعادتها. وقف معظم الناجين بلا حراك، وهم يشاهدون عاجزين جنود تيطوس يهدمون ما تبقى من المبانى. كان اليهود قد فقدوا معبدهم قبل ذلك، لكن هذه المرة، لم تقم له قائمة مرة أخرى.

كان قد حدث أثناء السنوات المؤدية للحرب أن ظهرت توجهات دينية متنوعة تبنتها طوائف عديدة اعتقد كل منها أنه الصوت الحق لليهودية. كُتبت كتبٌ مقدسة جديدة. وعلى الرغم من جهود عزرا والإصلاحيين، فلم تكن قد تبلورت بعدُ أرثوذكسية (معتقدات موحدة) يهودية، حتى أن بعض الطوائف تحدثت عن إلغاء تنزيل سيناء أى التوراة والبدء من جديد. لكن الجميع كان مُتّفقا على

الأهمية القصوى للهيكل. كان البعض قد انتقد القائمين على مؤسسة المعبد، لكنهم شعروا أن الاحتلال الرومانى كان السبب فى فسادهم. تباعد نساك قمران وفرقة الإسينيين عن الطوائف الأخرى، لكنهم تطلعوا إلى معبد جديد يبنيه الرب بعد أن يهزم الأشرار. وإلى أن يحدث هذا، تصبح مجموعاتهم ضريحا رمزيا ويلتزم أعضاؤها بقوانين الطهارة. كان الفريسيون (تعنى بالعبرية «المنعزلون») يلتزمون بقوانين الطهارة ويؤدون شعائر المعبد فى بيوتهم أيضا، كانت روحانيتهم تتمحور حول معبد تخيلى افتراضى، وكانوا يحاولون تسيير حياتهم كلها وكأنما هم يقفون، حرفياً، أمام الشكينة shek-hinah أو الحضور الإلهى فى قدس الأقداس. كان للمسيحيين، الذين اعتقدوا أن عيسى الناصرى هو المسيح، تحفظات على المعبد، لكنهم رغم ذلك

كانوا يشاركون اليهود فى الطقوس. وعلى الرغم من أن الرومان صلبوا عيسى حوالى عام ٣٠م، إلا أن حوارييه اعتقدوا أنه قام من قبره وسيعود فى كامل مجده ليقيم مملكة الرب. وحتى حدوث ذلك، عاشت القيادات المسيحية بالقدس متوقعين قدومه، ومارسوا عبادتهم بانتظام بالمعبد كجماعة دينية.

أحدث تدمير المعبد صدمة فى جميع أنحاء العالم اليهودى. بقيت طائفتان فقط من تلك التى كانت قد تنامت أثناء زمن المعبد الثانى بعد تلك الكارثة. كان الحاخام يوهانان بن زاكاى، قائد الفريسيين قد تمكن، قرب نهاية الحصار، من أن يجعل أشخاصاً يُهرِّبونه خارج المدينة فى نعش وذلك كى يتجنب الزيلوتيين لدى البوابات. وبمجرد أن غادر المدينة وجد طريقه إلى معسكر الرومان وطلب إذن الإمبراطور كى يستوطن ومعه مجموعة من الباحثين فى بلدة يفنة yavneh جنوبى القدس. وبعد سقوط المدينة، تجمع فريق من الكتبة والكهنة والفريسيين هناك تحت قيادة يوهانان وتلميذيه اليعزر ويشوع، وبدأوا المهمة البطولية لتحويل اليهودية من عقيدة تتمحور حول المعبد إلى ديانة ترتكز على كتاب مقدس كى تحل التوراة محل قدس الأقداس ودراسة الإنجيل محل الأضحيات الحيوانية. لكن الفريسيين فى السنوات الأولى التالية للكارثة وجدوا صعوبة فى تقبل أن المعبد قد اختفى إلى الأبد وبدأوا فى جمع كل التقاليد القديمة والحفاظ عليها كى يكونوا مستعدين للمعبد الجديد واستئناف الشعائر هناك.

كان الحاخام يوهانان وزملاؤه ينتمون إلى فرع من حركة الفريسيين أكثر مرونة. كان أساتذته قد تتلمذوا على يد هيلل Hillel (حوالى ٨٠ ق م إلى ٣ م) الذى كان قد أكد على أهمية روح القانون الموسوى لا حرفيته. قيل فى قصة تلمودية شهيرة، إن هيلل صاغ نسخة يهودية من قاعدة كونفوشيوس

الذهبية. حينما وعَد رجلُ وثنى هيلل أن يعتنق اليهودية إذا استطاع هيلل أن يعلمه التوراة كلها وهو يقف على ساق واحدة أجابه هيلل «لا تفعل بالآخرين ما تكره أن يفعلوه بك. هذه هى كل التوراة، والبقية مجرد تعليقات وتفسيرات. اذهب وادرسها». كان هذا تأويلا جريئاً مُستَفزا. لم يذكر هيلل أيًّا من التعليمات التى كانت تعتبر مركزية للديانة اليهودية – وحدة الرب، خلق العالم، الخروج، سيناء، وصايا التوراة الستمائة وثلاث عشرة، أو أرض الميعاد. رأى أن جوهر التعاليم اليهودية هو الرفض المنظم الإرادى لإنزال الألم بالآخرين، أما ما عدا ذلك فهو مجرد تفسيرات.

كان الحاخام يوهانان قد استوعب هذا الدرس. وحينما كان الحاخام يشوع، بعيد تدمير القدس، يسير هو ورفاقه ويشاهدون مبانى المعبد المحطمة، ولا يستطيعون احتواء عويلهم وبكائهم، كان الحاخام يوهانان يطلب بهدوء ألا يحزنوا لأن لديهم ما يعوضهم عن المعبد ألا وهو أفعال المحبة حيث يقول الرب «أرغب فى الحب لا فى الأضحيات». سيحل الحنان محل طقوس المعبد، ويكون التراحم، الذى هو أحد الأعمدة التى يقوم عليها العالم، هو مهمة الكهنة الجديدة أيضا، قال إن التراحم هو مفتاح تأويل الكتاب المقدس، وكما كان هيلل قد بيّن، فإن بقية محتوى التوراة هو مجرد تعليقات – هوامش – على القاعدة الذهبية. كان لدى الباحثين سلطة كشف جوهر التراحم الذى يكمن فى عمق التشريعات والقصص الإنجيلية – حتى لو كان هذا يعنى ليَّ معنى النص الأصلى. وبهذه الروح، أصر الحاخام أكيڤا، خليفة يوهانان على أن المبدأ الأساسى للتوراة هو «أحب جارك كما تحب نفسك». لكن أحد الحاخامات لم يوافق على هذا وفضل الجملة البسيطة التالية مبدأ أساسيا لها «هذا كتاب كل نسل آدم» لأنها تبين وحدة الجنس البشرى بأكمله.

بلغ دين إسرائيل، مع اليهودية الحاخاماتية، سن الرشد، بتطويره نفس المبادئ التراحمية مثل الموروثات الشرقية الأخرى. اعتبر الحاخامات أن كراهية أى إنسانٍ صُنِع فى صورة الله ترقى إلى مرتبة الإلحاد، من ثم، رأوا أن القتل ليس مجرد جريمة ضد الإنسانية بل كفرا بالله: لأن الكتاب المقدس يعلمنا أن من يريق دماءً بشرية يقلّص حجم الصورة المقدسة. لقد خلق الله فردا واحدا فى البداية ليعلمنا أن قتل نفس واحدة يعادل إبادة العالم بأكمله، وبالعكس، فإن إنقاذها يخلص الإنسانية جمعاء. إن إذلال أى شخص حتى ولو كان عبدا أو من الأغيار هو طمسٌ كافر لصورة الله وإنكار لوجوده. رأوا أن أى تأويل للكتاب المقدس ينتج عنه الكراهية أو احتقار الآخرين، أمر غير مشروع على حين أن التأويل الجيد هو ذلك الذى يبذر المحبة ويبدد الفُرقة والنزاعات. أوضح الحاخام مائير أن من يدرس الكتاب المقدس كما يجب يمتلئ حبًا، يحب الحضور المقدس Shekhinah، وكل المخلوقات، ويُدخل السرور على الحضور المقدس وعلى كل المخلوقات.

استمر الحاخامات فى استخدام تعبيرات مثل «البهاء Kadov» و«الحضور المقدس Shekhinah» و«الروح ruach» كى يميزوا بين خبرتهم الأرضية بالله، المحدودة بطبيعتها وبين الحقيقة التى لا يمكن التعبير عنها. جعلت تدريباتهم الروحية المقدس واقعا نابضا حاضرا. كان تأثير التأويل عليهم مثل تأثير اليوجا على البوديين والهندوس، لم تكن الحقيقة التى سعوا إليها مجردة أو نظرية، بل تُستَمدّ من ممارسة التدريبات الروحية. كانوا، لكى ينقلوا أنفسهم إلى حالة وعى مختلفة، يصومون قبل أن يقربوا النص المقدس، ويضعون رءوسهم بين ركبهم ويسبحون الله همساً. وجدوا أنهم حينما كان اثنان أو ثلاثة منهم يدرسون التوراة معاً، يغمرهم حس بوجود الحضور

الإلهى بينهم. وذات يوم، وفيما كان الحاخام يوهانان يدرس التوراة مع تلاميذه، بدت الروح القدس وأنها قد هبطت عليهم فى هيئة نار أو ريح مندفعة. وفى مناسبة أخرى، سمع الحاخام أكيفا أن تلميذه بن عازاى كان يشرح التوراة وكانت هالة من النار الوامضة تحيط به. أسرع لتحرى الأمر متسائلا عما إن كان بن عازاى يحاول هروبا روحيًّا خطيرا إلى عرش الله؟ أجابه بن عازاى بالنفى وقال له: «إننى فقط كنت أربط كلمات التوراة ببعضها، ثم بكلمات الأنبياء وكلمات الأنبياء بالكتابات، وابتهجتْ الكلمات مثلما كان حالها حينما نُزّلتْ على جبل سيناء، وغدت حلوة كما كانت لدى أول نطق بها». وكما كان عزرا قد بين منذ وقت طويل، فالكتاب المقدس ليس كتابا مغلقا، والتنزيل ليس واقعة تاريخية بعيدة. كان يتجدد كل مرة يواجه فيها اليهودى النص، ويفتح نفسه عليه، ويُطبقه على وضعه الخاص. أسمى الحاخامات الكتاب المقدس (التوراة) «المِقرا miqra». لأنها كانت دعوة للفعل. لم يكن التأويل يعتبر مكتملا حتى يجد المُؤَوّل حكما عملياً جديدا يستجيب لاحتياجات المجموعة الملحة.

على أى شخص يتخيل أن الدين المنزل يقتضى التمسك الجبان بحقيقة ثابتة بدهية لا يمكن تغييرها عليه بقراءة الحاخامات. كان «التأويل أو التفحص midrash» (كلمة عبرية مشتقة من darash يدرس، يبحث، أو يتقصى) يقتضى منه التقصى والسعى إلى بصيرة جديدة. لم يستخدم الحاخامات التوراة القديمة للتقوقع فى الماضى، بل كى تدفعهم إلى مجالات عدم اليقين فى عالم ما بعد المعبد. ومثل الفلاسفة الهلنستيين، بدأ اليهود فى تشييد «بريكولاچ brico lage» (انظر شرح التعبير سابقا) فكرى بإعادة تأويل إبداعية للنصوص القديمة الموثوقة من أجل الدفع بالموروثات قدُما.

لكنهم كانوا بالفعل قد تحركوا تلقائيا باتجاه بعض المبادئ العظيمة التى ألهمت الموروثات الكبرى لتجد معنى وسط مآسى الحياة. أكدوا هم أيضا على مركزية التراحم وكانوا يعملون على تطوير روحانية باطنية.

لكن أثناء فترة المعبد الثانى كان التأويل مسعى للأقلية. كان أمام الحاخامات عشرون عاما كى يحدثوا أثرا فى الجالية اليهودية الأوسع. لم يكن من السهل جعل دراسة النصوص ذات جاذبية للجماهير. كيف كان لها أن تنافس طقوس المعبد الدرامية؟! لكن فى نهاية الثمانينيات والتسعينيات، وكما سنرى لاحقا فى هذا الفصل، أتى جهد الحاخامات الشاق بثماره، بيد أنه، فى السنوات الأولى بعد الكارثة، بدأت عبادة يهودية جديدة تحرز تقدما أكثر.

نظم المسيحيون أنفسهم بخطى أسرع. تمت كتابة الأناجيل الكنسية الأربعة الأولى إما قبيل تدمير المعبد أو بعده مباشرة. لا نعرف سوى أقل القليل عن الشخصية التاريخية لعيسى لأن جميع معلوماتنا مصدرها نصوص العهد الجديد التى لم تكن تهتم بدقة الوقائع كأولوية. يبدو أنه كان معالجاً كاريزميا يشفى المرضى وداعية إلى «اللاعنف ahimsa» أبلغ أتباعه أن يحبوا أعداءهم. ومثل غيره من أنبياء عصره، بشّر بوصول مملكة الرب الوشيك، ونظام عالمى جديد، يتدنى فيه شأن الأقوياء ويرتفع شأن المتواضعين والفقراء، ويُبعث الأموات الأتقياء من قبورهم، ويعبُد العالم أجمعه إله إسرائيل.

لا يبدو وأن عيسى كان قد جذب أتباعا كثيرين أثناء حياته. لكن هذا الوضع تغير فى حوالى عام ٣٠ م حينما ولأسباب ليست واضحة تماما – صلبه الرومان. أبصر حواريوه رؤى أقنعتهم أن الله قد بعثه من الموت تمهيداً لنهاية الزمان؛ كان هو المسيح، الذى سرعان ما سيعود فى بهائه ومجده

لإقامة مملكة الرب. أعد المسيحيون الأوائل أنفسهم لهذا الحدث الجلل بأن عاشوا حياة يهودية مكرسة، تشاركوا فى جميع ممتلكاتهم وأعطوا الفقراء بسخاء. لم يكن لديهم نية إنشاء دين جديد، لكنهم التزموا بتعاليم التوراة، وتعبدوا بالمعبد، وحافظوا على أحكام الطعام. ومثل الفريسيين، اعتبروا «القاعدة الذهبية» مركزية فى الديانة اليهودية. استمروا فى التفكير بالرب بالأسلوب اليهودى التقليدى، ومثل الحاخامات، خبروا الروح القدس أى حلول الجوهر الإلهى، كقوة ملموسة غالبة صاعقة. حمل المبشرون المسيحيون «البشارة» إلى مناطق هامشية مثل السامرة وغزة، وأيضا أقاموا الإبراشيات فى الشتات، كى يضمنوا أن يكون اليهود جميعهم، حتى المذنبون، مُعَدِّين لمقدم مملكة الرب. أيضاً، اتخذوا خطوة غير معهودة تماما بأن سمحوا للأغيار بالدخول إلى جماعتهم. كان بعض الأنبياء قد تنبئوا أن الأمم الأجنبية ستشارك انتصار إسرائيل، وسيتنصلون، طوعا، من أصنامهم. وحينما اكتشف المسيحيون أنهم كانوا يجتذبون أتباعا من الأغيار، كثير منهم كانوا متعاطفين بالفعل مع اليهودية، تأكد اعتقادهم بأن النظام القديم كان فى طريقه إلى الزوال.

كان بولس أحد أكثر معتنقى هذا الرأى تأثيرا. كان يهوديا متحدثا باليونانية من طرسوس. انضم إلى الجماعة المسيحية بعد حوالى ثلاث سنوات من وفاة المسيح. تعتبر خطابات بولس والتى كتبت فى الخمسينيات والستينيات، من أولى الكتابات المسيحية الموجودة لدينا، وتوضح أن المسيحيين كانوا قد بدأوا يقومون بتأويل جذرى إبداعى للتوراة ولأسفار الأنبياء كى يبرهنوا على أن المسيح هو ذروة التاريخ اليهودى. كان بولس مقتنعا أن أتباعه الخليط من اليهود والأغيار كانوا الثمار الأولى لإسرائيل

الجديدة. كانت تلك مزاعم تبعث على الدهشة. فلم يكن ثمة شيء في التوراة، أو العهد القديم برمته، يوحي بمقدم مخلِّصٍ في المستقبل، سيصلب، ثم يبعث من الموت. من ثم، وجد الكثيرون الفكرة فاضحة غير مقبولة. بعد كارثة عام ٧٠م، رأى المسيحيون تدمير المعبد بصفته «كشفاً apokalypsis» عن حقيقة رهيبة. لقد ماتت إسرائيل القديمة. كان دانييل قد تنبأ بهذا، وكان إرمياه وأشعيا قد انتقدا طقوس المعبد وأصرا أن الله أراده مكانا للصلاة لجميع الشعوب. والآن أصبح على يهود إسرائيل الجدد أن يلتقوا الحضور المقدس shekhinah الذي كان قدس الأقداس يعتبر مستودعا له، في شخص عيسى، المسيح. مثّلت أسفار العهد الجديد السبعة وعشرون، التي اكتملت في أواسط القرن الثاني، جهدا بطوليا لإعادة تشييد إرث محطم. ومثل الحاخامات، استخدم المسيحيون أساليب تأويلية لتمكين اليهود من التحرك قدما. كان كتبة الأسفار الأربعة التي نسبت فيما بعد إلى متى، مرقس، لوقا، يوحنا مسيحيين يهوداً قرأوا الإنجيل في ترجمته اليونانية، وعاشوا في مدن الشرق الأدنى الهلنستية. كُتب إنجيل مرقس في حوالي عام ٧٠م، وإنجيل متى ولوقا في الثمانينيات، ويوحنا في نهاية التسعينيات. لم تكن الأناجيل سيراً لحياة عيسى بالمعنى الذي نقصده، بل الأحرى أنه يجب قراءتها كتعليقات مِنْ كتبتها على نصوص الإنجيل العبراني ووقائعه. ومثل بولس، فقد تفحص كتبة الأناجيل الكتاب المقدس العبراني لكي يعثروا على أي ذكر لمسيح قادم - سواء ملكاً أو نبيا أو كاهنا - والذي كان الرب قد اصطفاه للقيام بمهمة محددة والذي قد يعتبر (ذِكره) نبوءة مشفرة قُصِد بها عيسى. اعتقدوا أن حياة عيسى وموته كان قد تم التنبوء بهما في أربع ترنيمات، ووصل البعض في اعتقادهم لدرجة القول إنه كان هو «كلمة الله» و«حكمته.. التي نزلت إلى الأرض في هيئة بشرية.

لم يكن هذا مجرد ممارسة للعلاقات العامة. كان اليهود منذ زمن طويل قد رأوا أن جميع الخطاب الدينى كان تأويليا بشكل أساسى. كانوا قد بحثوا عن معنى جديد للنصوص القديمة أثنا: الأزمات، ولم تكن المنهجية المسيحية المسماة pesher وهو لفظ عبرى يعنى حرفيا فك الشفرة، تأويلا يختلف عن ذاك الذى كانت تمارسه طوائف «قمران Qumran» أو عن «البريكولاچ bricolage» الإغريقى (استيلاد نصوص جديدة من النصوص القديمة) أو البحث الحاخاماتى التأويلى midrash. كان، قبل كل شىء، ممارسة روحية. أوضح لوقا فى قصته عن اللقاء النورانى فى طريق عمواس الأسلوب الذى كان به يخبر الأفراد تلك التجارب وكيفية تأويلهم للنصوص القديمة (لوقا ٢٤: ١٣- ٣٥). بعد ثلاثة أيام من صلب المسيح، كان اثنان من حوارييه فى طريقهما من القدس إلى قرية عمواس القريبة وقد ملأهما الحزن. التقيا بشخص غريب سألهما عن سبب حزنهما وشرحا له ما حدث ليسوع، ذلك الرجل الذى يعتقدان أنه المسيح. عاتبهما الغريب برقة سائلا إياهما إن لم يكونا يدركان أن النصوص المقدسة قد تنبأت أن المسيح «سيتألم» قبل أن «يدخل» مجده؟ ثم أخذ يشرح لهما «الرسالة» الكاملة «للأنبياء»، بدءا من موسى. فيما بعد تذكر الحواريان كيف أنهما شعرا بقلبيهما «ملتهبين» داخلهما، حينما شرح لهما «الكتب» بهذا الأسلوب. وحينما وصلا إلى وجهتيهما توسلا إلى الغريب أن يأكل معهما، ولم يدركا أنه كان هو يسوع حتى بارك الخبز، وهنا انفتحت أعينهما وتعرفا عليه. ومثل الحاخامات، كان المسيحيون يشكلون مجموعات من شخصين أو ثلاثة لفك ألغاز النصوص القديمة. وفيما كانوا يتحدثون معا كانت النصوص «تُفتح» وتأتيهم ببصيرة جديدة. قد تستغرق الاستنارة لحظة فقط - اختفى يسوع بمجرد أن تعرف

عليه تابعاه – لكن فعل الجمع بين نصوص ظلت غير مترابطة بحيث تشكل تناغماً غير متوقع كان يمد المؤمنين بحس، كشف وامضا مبهما، «بتلاقى الأضداد» (وهى تجربة انتشاء تُكشَف فيها الوحدة الموجودة خارج نطاق متضادات الحياة الأرضية) والتى كانت تسِم الخبرة بالمعبد: متضادات ظاهرية موصدة معا فى كمال Shalom «الوحدة» النورانية. كان لذلك الشخص الغريب دور حاسم. كان أتباع لوقا من اليهود والأغيار يكتشفون أنهم، ومثل آبراهام فى ممرا، حينما ينفتحون ويحاولون الوصول إلى «الآخر» يخبرون المقدس. توضح القصة أيضا كيف فهم المسيحيون الأوائل «بعث» يسوع. لم يعتقدوا فى الفكرة التبسيطية القائلة بأن جثته خرجت حية من القبر. ومنذ آنذاك، وكما أوضح بولس، فلن يعرفوا يسوع «فى اللحم»، بل سيجدونه فى بعضهم، فى النصوص المقدسة، وفى الوجبات الطقوسية التى يتناولونها معا.

كان عيسى يكتسب مكانة أسطورية ورمزية، لكن ومثل أية أسطورة، لم تكن تلك لتكتسب أى معنى سوى بالممارسة. فى رسالته إلى أهل فيلبى بآسيا الوسطى، استشهد بولس بترنيمة مسيحية مبكرة توضح أن المسيحيين ومنذ الأيام الأولى كانوا ينظرون إلى حياة يسوع على أنها عملية «تفريغ للذات Kenosis» متواضعة، فعلى الرغم من أنه، ومثل جميع البشر، كان مخلوقا فى صورة الله، إلا أنه لم يتمسك بتلك المكانة الرفيعة:

الذى إن كان فى صورة الله

لم يحسب خلسة أن يكون معادلا لله

لكنه أخلى نفسه

آخذا صورة عبد صائر فى شبه الناس

وإذا وُجد فى الهيئة كإنسان،

وضع نفسه وأطاع حتى الموت، موت الصليب

«بولس، فيلبى ٢: ٦– ٨»

وبسبب نزوله المهين هذا، رفعه الله عاليا «وأعطاه اسما فوق كل اسم» أى «السيد Kyrios» ليمجد «الله الأب». دائما ما يُستشهد بهذا النص للبرهان على أنه، ومنذ البداية، مجّد المسيحيون يسوع بصفته ابن الله المتجسد فى هيئة بشر، لكن بولس لم يكن يعطى أهل فيلبى درسا فى العقيدة المسيحية. كان قد استشهد بالترنيمة ومعها أحد التعاليم الأخلاقية: .. «فليكن فيكم هذا الفكر الذى فى المسيح أيضاً: فتمموا فرحى حتى تفتكروا فكرا واحدا ولكم محبة واحدة بنفس واحدة مفتكرين شيئاً واحدا. لا شيئاً بتحزب أو بعجبٍ، بل بتواضع حاسبين بعضكم البعض أفضل من أنفسكم».

«بولس، فيلبى ٢: ٢– ٣»

وإذا هم لم «يُفرّغوا أنفسهم» فى كل تفاصيل حياتهم، لن يفهموا أسطورة السيد المسيح. ومثل كل تعاليم الديانات الكبرى، ستظل التعاليم المسيحية دائماً «دعوة إلى الفعل miqra» والتى ستكتسب معنى فقط حينما تترجم إلى شعائر، أى برنامج تأملى أو أخلاقى.

حينما قال بولس إن المسيح هو «السيد» لم يكن يعنى أنه إله. فقد أوضحت كلمات الترنيمة أن ثمة فرقا بين «السيد kyrios» والله. وحتى على الرغم من أن بولس وكتبة الإنجيل أسموا عيسى «ابن الله»، فلم يكونوا يزعمون له أية صفة إلهية. كانت مثل تلك الفكرة لابد وأن تكون صادمة لهم.

كان «ابن الله» بالنسبة لليهود هو شخص بشرى عادى، تم الارتقاء به إلى وضع حميمى خاص مع الله ومُنح تفويضا مقدسا. كان الأنبياء، والملوك، والكهنة جميعهم يُسمَّون «أبناء الله»؛ وحقا، فقد اعتبرت الكتابات المقدسة الإسرائيليين جميعهم «أبناء الله» بهذا المعنى. أسمى يسوع، فى الأناجيل، الله «أبيه»، لكنه بيّن أيضا أن الله كان أب حوارييه أيضا. «فإن كنتم وأنتم أشرار تعرفون أن تعطوا أولادكم عطايا جيدة فكم بالحرى أبوكم الذى فى السماوات يهب خيرات للذين يسألونه» (إنجيل متى: ٤٦- ١١).

واليوم، دائماً ما يفترض بدهياً أن كتبة الإنجيل حينما رووا قصة الميلاد العذرى لعيسى، كانوا يزعمون أن الله، وبأسلوب ما، قد أخصب رحم أمه وجعلها تحمل فيه ومن ثم كان «ابن الله» تماما مثل ديونيسوس الذى كان ابن كبير الآلهة زيوس من امرأة عادية، لكن لم يكن لأى قارئ يهودى، آنذاك، أن يفهم القصة بهذا الأسلوب. ثمة عدد من حالات الحمل غير المعتادة فى الإنجيل العبرانى: مثلا، وُلِد اسحق وكانت أمه فى التسعين من عمرها. كانت القصص من هذا النوع تُروَى عن أشخاص استثنائيين للبرهنة على أن الطفل كان مصطفى ليكون عظيما منذ أول لحظة فى حياته.

لم يُذكر الميلاد العذرى سوى فى إنجيلىْ متى ولوقا - لا يبدو وأن كتبة الأناجيل الآخرين قد سمعوا عنه - لكنهما مع ذلك يتقصيان نسب عيسى من خلال يوسف النجار، أبيه الطبيعى، وبالأسلوب المعتاد؛ أما مرقس، فيفترض بدهيا أن يوسف النجار هو والد عيسى وأن عيسى كان له أشقاء وشقيقات عرفتهم المجموعات المسيحية المبكرة، ومثل كتبة الأناجيل الآخرين، يعتبر مرقس المسيح عيسى نبياً بشكل أساسى. يشير المتشككون الآن - ساخرين - إلى التناقضات الواضحة فى قصص طفولة المسيح. بيد أن مثل تلك

القصص لم يكن يفترض لها أن تكون سردا لأحداث واقعية، كان هدفها توضيح أن الأناجيل العبرانية قد تنبأت بمقدم المسيح، وكانت تلك القصص لا تتعدى كونها ممارسات تأويلية إبداعية. من ثم لم يشعر المراجعون النهائيون بأية غضاضة من تضمين مثل تلك القصص المتناقضة. استهل متى ولوقا إنجيليهما بقصة الحمل العذرى وولادة المسيح، التى تُعِد القارئ لرؤية كل منهما لرسالة المسيح. ومثل الإنجيل العبرانى، يسجل العهد الجديد مدىً متسعا من الرؤى والآراء، ولا يؤسس لعقيدة واحدة مترابطة راسخة. كان متى حريصا على أن يوضح أن يسوع هو مسيح الأغيار واليهود على حد سواء، من ثم، يجعل حكماء المجوس الثلاثة يقدمون من الشرق الأقصى ليسجدوا للمسيح فى المهد. أما لوقا فقد أكد دائماً على رسالة يسوع للفقراء والمهمشين، لذا، يجعل أول من يسمع «بالبشارة» مجموعة من الرعاة.

لم يكن الحمل غير المعتاد فى عيسى وولادته هى الأساليب الرئيسية بأى شكل، التى عبر بها المسيحيون الأوائل عن حسهم برابطة بالبنوة المقدسة. اعتقد بولس أن عيسى «اصطُفِى» «ابنا لله» عند بعثه. أما مرقس، فرأى أنه تلقى التكليف لدى تعميده، مثل ملوك إسرائيل القدماء الذين كان يهوه «يتبناهم» لدى تتويجهم، بل إنه حتى يستشهد بمزمور التتويج القديم. وفى مناسبة أخرى أى مناسبة اصطحاب يسوع ثلاثة من حوارييه إلى جبل مرتفع، تصوره الأناجيل على أنه «اصطُفى» هناك نبيًّا: «تغيرت هيئته قدامهم وأضاء وجهه كالشمس وصارت ثيابه بيضاء كالنور» (متى ١٧: ٢): رآه الحواريون يتحدث إلى موسى وإيليا، فيما انبعث صوت سماوى، يعلن، وهو يستشهد بالترنيمة ذاتها، أن: «هذا هو ابنى الحبيب الذى به سُرِرت. له اسمعوا» (متى ١٧: ٥).

لكن، ألم يُصرّ يسوع دائما على أن يعترف أتباعه بمكانته الإلهية - ويكاد يكون هذا شرطا لاعترافه بهم حواريين؟ نسمعه باستمرار فى الأناجيل يؤنب أتباعه على عدم «الإيمان» ويمتدح «إيمان» الأغيار الذين يفهمونه بأفضل مما يفهمه نظراؤه اليهود. كان يتطلب من الذين يتوسلون إليه كى يشفيهم أن تمتلئ قلوبهم بـ «الإيمان» قبل أن يمارس معجزاته: «فقال يسوع له إن كنت تستطيع أن تؤمن. كل شىء مستطاع للمؤمن. فللوقت صرخ الولد بدموع وقال أنا أومن يا سيد، فأعِن عدم إيمانى «مرقس ٩: ٢٣- ٢٤». لا نجد هذا الانشغال بـ «الاعتقاد» فى الموروثات الكبرى الأخرى. لماذا أولاه عيسى كل هذا الاهتمام. الإجابة البسيطة هى أنه لم يفعل. اللفظ الذى ترجم «إيمان» فى العهد الجديد هو اللفظ اليونانى pistis الذى يعنى «ثقة؛ ولاء، اضطلاع بالمهام التزام». لم يكن عيسى يطلب من الناس أن «يؤمنوا» بألوهيته، لأنه لم يدّعِ شيئاً من هذا. كان يطلب الالتزام. أراد من حوارييه أن يشاركوه فى مهمته، أن يُعطوا كل ما يملكون للفقراء، أن يطعموا الجوعى ألا تُعيقهم الروابط الأسرية، أن ينبذوا خيلاءهم، ويتخلوا عن شعورهم بأهمية أنفسهم والحس بأحقيتهم ومكانتهم، وأن يحيوا كالطيور فى الهواء والزنابق فى الحقول، ويثقوا فى الرب أبيهم. عليهم نشر بشارة «ملكوت الرب» بين الجميع فى إسرائيل - حتى بين العاهرات وجامعى الضرائب - وأن يحيوا حياة تراحم، وألا يقصروا هباتهم على المحترمين التقليديين. باستطاعة تلك «الثقة؛ الولاء، الاضطلاع، والالتزام pistis» أن تحرك الجبال. لأنى الحق أقول لكم إن من قال لهذا الجبل انتقل وانطرح فى البحر ولا يشك فى قلبه بل يؤمن أن ما يقوله يكون فمهما قال يكون له» (مرقس ١١- ٢٣).

حينما ترجم القديس چيروم (٣٤٢- ٤٢٠) العهد الجديد من اليونانية إلى

اللاتينية أصبحت Pistis «الولاء، l oyalt» أو Fides باللاتينية. ولما لم يكن لهذا اللفظ اللاتينى صيغة للفعل، استخدم چيروم الفعل اللاتينى credo المشتق من cordo «أُعطى قلبى». لم يفكر فى أن يستخدم لفظ opinor (أعتقد فى رأى). حينما تُرجم الإنجيل إلى الإنجليزية أصبح لفظ Pisteuo اليونانى وcredo اللاتينى» Ibelieve فى نسخة إنجيل الملك چيمس (١٦١١). لكن معنى لفظ belief قد تغير منذ آنذاك. فى اللغة الإنجليزية الوسيطة كان لفظ bileven يعنى «يُجلّ؛ يُقدّر؛ يُعزّ أى يصبح عزيزا على قلب المرء». كان ذا علاقة بالفعل الألمانى belieben (يحب to love)، و«المحبوب liebe» أو (beloved). وباللفظ اللاتينى ibidol . من ثم كان اللفظ الإنجليزى belief يعنى فى الأصل «الولاء لشخص يدين له المرء بوعد أو واجب». حينما توسل الفارس، فى عمل الشاعر تشوسر «قصص كانتربرى» إلى راعيه قائلا «accepte my belive» كان يعنى «تقبل ولائى loyalty أو إخلاصى fealty». أما فى مسرحية شكسبير All's well That Ends Well التى يحتمل أن تكون قد كتبت فى حوالى عام ١٦٠٣ قبيل نشر إنجيل الملك جيمس، يُنصح برترام، الشاب النبيل بالقول «believe not thy disdain»، أى أنه لا يجوز له أن يُكنّ الاحتقار لهيلينا الفقيرة أو يسمح له بأن يتجذر عميقا فى قلبه. بيد أنه فى القرن السابع عشر، اكتسب مفهومنا للمعرفة صبغة نظرية وبدأ لفظ «عقيدة أو إيمان belief» يستخدم لوصف مصادقة فكرية على نظرية افتراضية - غالبا مشكوك فى أمرها. كان العلماء والفلاسفة هم أول من استخدم اللفظ بهذا المعنى. أما فى السياقات الدينية فقد احتفظ اللفظ اللاتينى «credere» والإنجليزى «belief» بدلالاتهما الأصلية حتى وقت متقدم من القرن التاسع عشر.

من ثم، ربما يكون علينا مناقشة سؤال معجزات يسوع داخل هذا السياق.

منذ عصر التنوير، وحينما أصبح البرهان الإمبريقى مُهمًّا لإثبات أى «عقيدة – belief»، افترض الكثيرون – المسيحيون والملحدون معا – أن يسوع أتى بمعجزاته لإثبات ألوهيته. لكن «المعجزات»، فى العالم القديم، كانت أمرا عاديا، ومهما كانت لافتة أو مهمة، لم يخطر على بال أحد أنها تشير إلى أن من يقوم بها كان فوق مستوى البشر superhuman بأى شكل. كان ثمة العديد من القوى غير المرئية التى لم يكن باستطاعة علم تلك الأيام تفسيرها بدرجة أصبح معها من المنطقى الافتراض أن الأرواح تؤثر فى حياة البشر، وكان الإغريق يستشيرون الآلهة، لا الأطباء، بشكل منتظم. وحقا، مع الأخذ فى الاعتبار حال الطب قبل العصر الحديث، فربما كان هذا الخيار أكثر أمنا وفطنة، كان للبعض قدرات خاصة على التعامل مع القوى الشريرة التى اعتقد الناس أنها تتسبب فى المرض، وعُرِف عن اليهود بخاصة قدرتهم على الشفاء. فى القرن التاسع قبل الميلاد، كان النبيان إيليا، وإليشع يأتيان بمعجزات تماثل معجزات عيسى، لكن لم يقل أحد أبدا إنهما إلهان.

أتى عيسى من الجليل بشمال فلسطين حيث كان ثمة موروث للرجال الأتقياء (الحسيديم) أن يأتوا بمعجزات. مثلا، فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد، أنهت صلوات حونى Honi، راسم الدوائر، فترة جفاف قاسية، وقبيل تدمير المعبد، تمكن حنينا بن دوسا Hanina Ben Dosa من شفاء مريض دون أن يزوره على سرير مرضه. لكن لم يعتقد أحد، وبخاصة الأتقياء أنفسهم، أنهم سوى بشر عاديين. ويحتمل أن يكون عيسى قد قدم نفسه على أنه أحد هؤلاء الأتقياء (الحسيديم)، إذ يبدو أيضا أنه كان ماهرا بخاصة فى طرد الأرواح الشريرة. كان من الطبيعى لن يعانون من الصرع أو الأمراض

العقلية والنفسية التى لا علاج لها أن يستشيروا المعوّذين وطاردى الأرواح الشريرة، الذين يحتمل لبعضهم أن يكون قد أحدث تحسنا فى الأمراض التى لها أعراض جسدية/ نفسية. لكن، ومثل غيره من المعالجين الأتقياء، أوضح عيسى أنه مَدين بمعجزاته للقوى الإلهية التى تعمل من خلاله، وأصر على أن أى أحد يثق بالله بالقدر الكافى يستطيع فعل أشياء أعظم (متى ١٧: ٢).

كما أننا نجد أن كتبة الإنجيل ملتبسون حول هذه المعجزات التى ليست ذات قيمة مركزية بالإنجيل. يخبرنا مرقس أنه، وعلى الرغم من أن شهرة تلك الأعاجيب انتشرت فى كل مكان، إلا أن يسوع كان دائما يطلب من الناس عدم التحدث عن شفائهم (مرقس ١: ٤٤، ٨: ٢٦، ٧: ٣٦). أما متّى فيميل إلى عدم إبراز المعجزات ويستخدمها فقط ليوضح أن يسوع حقق نبوءة قديمة (متى ٨: ١٧)، فى حين أن المعجزات بالنسبة للوقا أوضحت فقط أن عيسى كان «نبيا عظيما» مثل اليشع (لوقا ٧: ١١). كان كتبة الإنجيل يعلمون أنه، وبالرغم من «الآيات» و«المعجزات» فلم يكتسب عيسى أتباعا كثيرين أثناء حياته. لم تلهم المعجزات «الإيمان» فالذين شاهدوها وافقوا على أن عيسى كان «ابنا لله» لكنهم لم يكونوا على استعداد لتغيير مجرى حياتهم والالتزام التام برسالته.

بل إن الدائرة الداخلية من الحواريين أنفسهم كانت تعوزهم «الثقة، الولاء، الالتزام pistis». لم يصدر عنهم أى تعليق بإطلاقه حينما أطعم عيسى حشداً من خمسة آلاف شخص ببعض أرغفة الخبز وعدد قليل من الأسماك؛ ويخبرنا مرقس بأنه حينما رأوه يسير على الماء «بهتوا وتعجبوا فى أنفسهم جدا وإلى الغاية. لأنهم لم يفهموا بالأرغفة لأن قلوبهم كانت غليظة» (مرقس ٦: ٥١- ٥٢). يروى متّى أن الحواريين سجدوا بالفعل أمامه بعد هذه المعجزة

وهم يصيحون «بالحقيقة أنت ابن الله» (متى ١٤: ٣٣)، لكن سرعان ما كان يسوع يؤنبهم على عدم إيمانهم. ومن المحتمل أن قصص المعجزات هذه تعكس ما استخلصه الحواريون منها بعد قيامه من قبره، إذ كان بإمكانهم آنذاك، وبالنظرة الارتجاعية، أن يروا أن الرب كان يعمل من خلال عيسى ليأتى بملكوته حيث يهزم الشياطين التى تسببت فى المعاناة والموت «لكن إن كنت أنا بروح الله أُخرِج الشياطين فقد أقبل عليكم ملكوت الله» (متى ١٢: ٢٨). لم يعتقدوا أن عيسى كان إلهاً، من ثم، لم يروا أن تلك المعجزات تثبت ألوهيته. لكنهم، وبعد قيامته، اقتنعوا أنه، ومثل أى شخص يتسم بالثقة والولاء والالتزام، تمكن – عيسى – من التماس قدرات dunamis الله حينما أوقف العاصفة بالبحر وسار على الماء.

أدرك الحاخامات أن المعجزات لا تثبت شيئاً. حدث أثناء سنواته الأولى بيفنه، أن اشتبك الحاخام أليعازر فى نقاش ضارٍ حول أحد الأحكام القانونية halakah المستندة إلى التوراة. حينما رفض زملاؤه القبول برأيه، طلب من الله إثباته من خلال عدد من المعجزات. تحركت شجرة خروب من مكانها، ومن نفسها، لمسافة أربعمائة ذراع، ومالت جدران المنزل الذى كانوا يدرسون به وكأنما على وشك الانهيار. لكن هذا لم يؤد إلى اقتناع الحاخامات، الذين بدوا على قدر من الاستنكار لهذا الغلوّ الإلهى. من ثم، وبعد أن شعر الحاخام أليعازر بإلحاح الموقف طلب صوتا سماويا يؤازر محاجته، وبالفعل سُمِع صوت يسألهم عن سبب معارضتهم للحاخام فى حين أن ما يقوله هو الصواب. لكن الحاخام يشوع استشهد، فى رده عليه، بكلام الرب فى التوراة «ليست فى السماء.. بل الكلمة قريبة منك جدا فى فمك وفى قلبك لتعمل بها» (تثنية: ٣٠ – ١٢: ١٤). لم تعد التوراة ملكية حصرية للسماء، لقد أنزلت على

الأرض بجبل سيناء»، الآن فهى محفوظة داخل قلب كل يهودى. من ثم، انتهى يشوع إلى أنه لا يجوز أن نُلقى بالا إلى الصوت السماوى. ويقال إن الرب حينما سمع هذا ضحك وقال إن أطفاله هزموه. «لقد بلغوا سن الرشد. وبدلا من أن يتقبلوا الآراء المنزلة عليهم من أعلى، بدءوا يفكرون لأنفسهم».

لم يكن التنزيل يعنى تقبل جميع كلمات النص المقدس حَرْفياً، ولم يكن المؤوِّل معنيا بالمقصِد الأصلى لكاتب النص. ولأن كلمة الرب لا نهائية، فإن النص يُثبت مصدره الإلهى بقابليته لإنتاج معانٍ جديدة. فى كل مرة يفتح فيها اليهودى نفسه للنص القديم، يمكن للألفاظ أن تعنى شيئا مختلفا. وبمقدم الثمانينيات والتسعينيات، كان الحاخامات قد بدأوا يقنعون أقرانهم من اليهود بأن هذه العملية - لا المسيحية - هى الطريق الحق الذى على إسرائيل اتباعه من أجل السير قدما. كان الحاخام أكيڤا هو من وصل بأسلوب التأويل الإبداعى هذا إلى حد الكمال. قيل إن صيته وصل إلى السماء وأن موسى قرر النزول إلى الأرض لحضور فصوله الدراسية. جلس فى الصف الثامن خلف التلاميذ الآخرين، وشعر بالإحراج لدى اكتشافه أنه لم يستطع فهم كلمة واحدة من شرح أكيڤا للتوراة التى كانت قد نُزّلت عليه على جبل سيناء. ثم قال لنفسه مثل أى والد فخور «لقد تفوق أبنائى علىَّ» وعاد آفلا إلى السماء. عبّر حاخام آخر عن هذا بإيجاز وبلاغة قائلاً: «لقد كُشِف لأكيڤا وجيله عن الأمور التى لم يُكشَف عنها لموسى» اعتقد البعض أن الحاخام أكيڤا قد تخطى الحدود، لكن أسلوبه لقى استحسانا لأنه أبقى على النصوص المقدسة مفتوحة. قد يشعر الباحثون المحدثون أن هذا النوع من التأويل والتفحص midrash ينتهك سلامة النص الأصلى، لكن هذا النوع من استيلاد المعانى الجديدة من النصوص القديمة «bricolage» كان أسلوبا إبداعيا للسير قدما

بالموروثات حينما كان من المتعذر العثور على مادة جديدة وكان على الناس أن يعملوا على ما لديهم من مادة.

اعتقد الحاخامات أن تنزيل سيناء لم يكن كلمة الرب النهائية إلى البشرية، لكنها كانت مجرد البداية. وهكذا، فإن التوراة ليست نصا مكتملا؛ وعلى الإبداع البشرى البحث عن مكنوناتها بنفس الأسلوب الذى يُستخرج به الدقيق من القمح ويصنع الكتان من أليافه. فالتنزيل عملية قائمة تتواصل من جيل إلى جيل. والنص الذى لا يستطيع مخاطبة الحاضر نص ميت، وعلى المؤول إحياؤه. اعتاد الحاخامات الربط بين آيات لم تكن ذات علاقة ببعضها فى الأصل على شكل «سلسلة horoz» كانت تعنى، فى شكلها الجديد، شيئا مختلفا تماما. كانوا أحيانا يقومون بتغيير لفظ فى النص، ويوجدون نوعا من التورية بإحلال حرف يغير المعنى الأصلى برمته ويخبرون تلاميذهم ألا يقرءوا النص الأصلى بل المستحدث. لم يقصدوا أن يصبح التعديل مستداما، ومثل المعلمين فى العصور القديمة. كان اهتمامهم هو بالوفاء باحتياجات مجموعة معينة من التلاميذ. وكانوا يشعروا بالإرضاء لتأويل نص بأسلوب لا علاقة له بالأصل. بحيث أصبح «نشيد الإنشاد» مثلا، وكان فى الأصل أغنية ماجنة تغنى فى الحانات ليس بها حتى ذكرُ لله، يرمز إلى حب يهوه لشعبه.

لم تكن عملية التفحص والتأويل midrash هذه عملا فرديا منعزلا؛ بل الأحرى، ومثل الحوار السقراطى، كانت جهدا مشتركا. كان الحاخامات قد أبقوا على الاحترام القديم للتواصل الشفاهى، وفى أيامهم الأولى بيفنة، لم يصوغوا موروثاتهم كتابة، بل استظهروها. كان خريجو الأكاديميا يُسمّون قرّائين fannaim»، لأنهم كانوا يتلون التوراة بصوت مرتفع ويطورون تأويلهم معا أثناء الحديث. لم يكن «بيت الدراسة» مكانا يسوده الصمت مثل المكتبات

الحديثة، بل مكانا يعج بضوضاء الحوار المرتفع. بيد أنه، ومع تدهور الوضع السياسى فى فلسطين، شعر الحاخامات أنهم بحاجة إلى سجل مكتوب لتلك النقاشات، وفيما بين عامى ١٣٥م و١٦٠م قاموا بجمع كتاب مقدس جديد كلية أسموه المشناة، وهو عبارة عن موسوعة للتعاليم والتشريعات الشفاهية وعمل الحاخامات، عن عمد، على أن تماثل بنيتها بنية المعبد، فأتت فى ستة أجزاء (sederim) تعمل كلها على دعم النصوص كأعمدة المعبد. وبتمكين التلاميذ من دراسة القوانين والشرائع التى غدت بالغة القدم يصبح بإمكانهم تبجيل الحضور المقدس Shekhinah فى عالم ما بعد المعبد.

كان الأمر مختلفا عن وضع الفريسيين الذين تمكنوا من تأسيس حياتهم على معبد متخيل فى وقت كان فيه معبد هيرود مازال يعمل بجميع إمكاناته، أما الآن، فقد أصبح المعبد كومة من الأنقاض المحترقة. راكم الحاخامات فى المشناة آلافاً من الأحكام التى تنظم حياة اليهود بكل دقائقها وتفاصيلها لمساعدتهم على أن يظلوا على وعى بالحضور Shekhinah وسطهم. لم يهتموا بـ «المعتقدات»، لكنهم ركزوا على السلوك العملى. فلو تأتَّى لليهود، جميعهم، العيش وكأنما هم كهنة فى خدمة «قدس الأقداس» فكيف يتوجب عليهم التعاطى مع الأغيار؟ كيف لأفراد كل أسرة مراعاة قوانين الطهارة؟ ما دور النساء فى المنزل بعد أن غدا معبدا؟ لم يكن الحاخامات ليستطيعوا أبدا إقناع الناس بقبول تلك المجموعة الضخمة من القوانين لو أنها لم تمنحهم قدرا مرضيا من الروحانية.

لم تتشبث المشناة بنص الإنجيل العبرانى (التوراة) لكنها تباعدت عنه بزهو ونادرا ما استشهدت بنص مقدس قديم. لم يكن ثمة شعور بالحاجة إلى مناقشة علاقتها مع موروث سيناء، لكنها افترضت متعالية أن فاعليتها

وكفاءتها ليست محل تساؤلات. استمر الحاخامات فى حبهم وإجلالهم للنصوص القديمة، لكنهم عرفوا أن العالم الذى كانت تمثله تلك النصوص قد اختفى إلى الأبد، ومثل المسيحيين فقد أخذوا منها ما كانوا بحاجة إليه، واحتفظوا بالباقى، مبجّلا، دونما استخدام. اعتقدوا أنه يجب أن يتاح للدين التحرك قدُما بحرية ولم يسمحوا للولاء للماضى بفرض قيود لا محل لها عليهم. قرروا أن التنزيل الإلهى اتخذ شكلين: التوراة المكتوبة، والتوراة الشفاهية القائمة التى تتغير من جيل إلى جيل. كلاهما مقدس، مصدره الرب، لكن الحاخامات كانوا يقدرون التوراة الشفاهية المصنوعة أكثر من أى نص مقدس مكتوب لأن هذا الموروث الحى يعكس تقلبات الفكر البشرى ويبقى على «الكلمة» الإلهية مرنة تستجيب للتغيرات. كما أن بإمكان الاعتماد المفرط على النص المكتوب أن يشجع عدم المرونة والتمسك المذعور بالماضى. اعتقدوا أن جميع استبصارات اليهود – فى الماضى والحاضر والمستقبل – كان قد تم توقعها، على المستوى الرمزى، فى تنزيل سيناء، من ثم، فحينما طوروا التوراة الشفاهية معا فى أثناء مناقشاتهم فى «بيت الدراسات» شعر الحاخامات وكأنما هم يقفون إلى جانب موسى على قمة الجبل، وأنهم يشاركون فى حديث لا ينتهى أبدا مع حكماء الماضى ومع ربهم. كانوا، بالتأكيد، متلقين لكلمة الرب «مثلهم مثل قدامى الأنبياء والآباء».

أما التلمودان فقد ابتعدا أكثر، وبثبات عن التوراة المكتوبة. تمت مراكمة التلمود الأورشليمى (يُنْسب خطأً إلى المقدس رغم أن إلى القدس خلت من المدارس الدينية بعد هدم الهيكل الثانى وأنشأ الحاخامات مدارسهم فى يفنة وطبرية وغيرهما) أثناء القرن الخامس، والتلمود البابلى الأكثر موثوقية والذى جُمِع بعد قرن من الأورشليمى، وكان كلاهما تعليقات ومناقشات على المشناة

لا التوراة المكتوبة. ومثل «العهد الجديد»، كان التلمود البابلى يعتبر مكملا للإنجيل العبرانى، تنزيلا جديدا لعالم قد تغير. وكما يقرأ المسيحيون دائماً الإنجيل العبرانى من منظور العهد الجديد، فقد أخذ اليهود يدرسون الإنجيل العبرانى ومعه التلمود البابلى الذى غيّره تماما. شعر الكتبة/ المحررون بكامل الحرية فى تغيير تشريعات المشناة، وفى مقارنة ما قاله أحد الحاخامات مع ما قاله آخر بحيث يبينون الفجوات الخطيرة فى آرائهم. كما أنهم أخضعوا الإنجيل لإجراءات مثيلة، بل إنهم حتى اقترحوا ما كان يجب على كتبة الإنجيل قوله وكانوا يستبدلون أحكامهم الخاصة بالقانون الإنجيلى. لم يعط كتبة تلمود بابل أية إجابات محددة على كثير من الأسئلة التى كانت تطرح. نسمع أصواتا كثيرة معا: أبراهام، موسى، الأنبياء، الفريسيين الأوائل، حاخامات يفنه، وفى نفس الصفحة، من ثم، يبدون جميعا وأنهم فى مكانة واحدة ويشاركون فى جدل جمعى عبر قرون.

دراسة التلمود ديموقراطية ومفتوحة النهاية. إذا وجد دارس أنه لا يوجد من بين تلك المرجعيات المهيبة من يقدم حلاً يرضيه لمشكلة، عليه أن يحسمها بنفسه. من ثم، وصف بعضهم التلمود البابلى بأنه أول نص تفاعلى تشاركى. ولأن الطلبة يتعلمون اتباع أسلوب الدراسة الحاخاماتى، فإنهم يشاركون فى نفس النقاشات، ولابد لهم من الإسهام فى ذلك الحديث الذى لا ينتهى أبدا. كان ثمة مساحة على كل صفحة، فى بعض نسخ التلمود، تُترك للطالب ليكتب تعليقاته. تعلم الطالب أن لا أحد يملك القول الفصل، وأن الحقيقة دائمة التغير، وفيما أن الموروث كان بالغ الأهمية، فعلى الدارس ألا يتنازل عن حقه فى قول ما يعتقده لأنه إذا لم يضف تعليقاته إلى الكلمات المقدسة فإن الموروث سيتوقف. لا يجوز أن يقولب الخطاب الدينى فى قالب حجرى؛ فقط

تطلبت التعاليم القديمة مراجعات مستمرة. تساءل التلمود البابلى «ما التوراة؟» الإجابة «إنها تأويل التوراة».

فيما انتشرت المسيحية فى العالم الهلنستى، أتى معتنقوها الأرقى تعليما معهم باستبصارات تعليمهم الإغريقى وتوقعاته. منذ وقت مبكر نظروا إلى المسيحية بصفتها فلسفة لها مشتركات كثيرة مع المدارس الإغريقية. كان التحول إلى المسيحية يقتضى الشجاعة لأن الكنائس كانت تخضع لنوبات متقطعة، ومكثفة فى آن، من الاضطهاد بواسطة السلطات الرومانية، وحينما لم يعد المسيح، تلاشت المسيحية اليهودية. وبمطلع القرن الثانى، كانت الطرق قد افترقت بالمسيحية واليهودية الحاخاماتية. وحينما أوضح المسيحيون أنهم لم يعودوا من أتباع المعبد، نُظِر إليهم على أنهم متعصبون كافرون ارتكبوا خطيئة عظمى بالانقلاب على العقيدة الأم. اتُهم المسيحيون بالإلحاد لأنهم رفضوا تبجيل الآلهة الراعية للإمبراطورية، من ثم، حاول بعضهم إثبات أن المسيحية لم تكن خزعبلات بل مدرسة فلسفية جديدة.

أحد أوائل هؤلاء التوفيقيين كان هو چوستين (١٠٠ - ١٦٠)، الذى اعتنق المسيحية بعد الوثنية. حاول الخوض فى الروحانية الرواقية والفيثاغورية لكنه وجد ضالته فى المسيحية التى نظر إليها على أنها ذروة الديانة اليهودية والفلسفة الإغريقية معاً. كان الفلاسفة أيضا يرون حكماءهم العظام - سقراط، أفلاطون، زينون، إبيقوروس - «أبناء لله»، وكان المسيحيون يستخدمون نفس التعبيرات - الكلمة، الروح، الله - التى استخدمها الرواقيون: كان القديس يوحنا قد ذكر فى التمهيد لإنجيله أن يسوع هو «كلمة» الله صارت جسدا - ذات «الكلمة» أو «الروح» «logos» التى ألهمت أفلاطون وسقراط. لم يكن ثمة مرادف يونانى للفظ العبرى Shekhinah من

ثم، لجأ المسيحيون بتزايد لاستخدام اللفظ الإغريقى logos بدلالاته المختلفة لوصف الحضور الإلهى الذى كان بوسعهم أن يخبروه، لكنه كان منفصلا جوهريا عن طبيعة الذات الإلهية. لم يكن چوستين مفكرا من الطراز الأول، لكن مُدرَكة عن المسيح بصفته «الكلمة logos» الأزلية كان حاسما للاهوتيين الذين طوروا أفكارا جنينية عن المسيحية ومن ثم عُرِفوا بكونهم «آباء» الكنيسة.

بحث الآباء ذوو التعليم الإغريقى إلى إشارات عن «الكلمة» أو «الروح» lo- gos فى كل جملة من جمل الإنجيل العبرانى. وحينما استعصت النصوص العبرية القديمة أمامهم على الفهم ووجدوا المعتقدات الإنجيلية القديمة على قدر من الغرابة، حولوها إلى قصص وكتابات رمزية (أليجورية) تقع فيها جميع الأحداث وتظهر الشخصيات فى ما أسموه بالعهد القديم تمهيداً واستباقا لما جاءت به المسيحية. كان مسيحيو أنطاكية قد فضلوا التركيز على المعنى الحرفى للكتاب المقدس واكتشاف مقصد كتبة الإنجيل وما أرادوا تعليمه، بيد أنهم لم يلقوا شعبية مؤولى الإسكندرية الذين اتبعوا خطوات فيلو والأليجوريين Allegorists (الرّمزين) الإغريق.

كان أحد ألمع هؤلاء المؤوِّلين وأكثرهم تأثيرا هو أوريجن (١٨٥ - ٢٥٤) الذى كان قد درس «الأليجورية» مع الباحثين الإغريق واليهود بالإسكندرية، والتفسير والبحث midrash مع الحاخامات بفلسطين. وفى بحثه عن معنى أعمق للنصوص المقدسة، لم ينحِّ أوريجن الأصول جانبا لكنه أخذ المعانى الواضحة لتلك النصوص بجدية كبيرة. تعلم العبرية، وتشاور مع الحاخامات بشأن الموروثات اليهودية، ودرس الحياة النباتية والحيوانية بالأرض المقدسة، وفى جهد جبار لتأسيس أفضل نص ممكن، ثبّت النص العبرى جنبا إلى جنب

مع خمس ترجمات يونانية مختلفة. لكنه اعتقد أنه من المستحيل على مسيحى تلقى تعليما إغريقيا قراءة الإنجيل بأسلوب حرفى كَلى. كيف لأحد أن يصدق أن الله قد «سار» بالفعل مع آدم فى الجنة؟ ما أهمية التعليمات المستطالة للإسرائيليين بإقامة هيكل نقّال بتيه سيناء، أهميتها للمسيحيين؟ هل كان على المسيحى أن يفهم تعليمات المسيح لحوارييه بألا يرتدوا النعال أبدا فهما حرفيًّا؟ ماذا يمكننا فهمه من تلك القصة المشكوك فى صحتها عن بيع إبراهام زوجته إلى فرعون؟ كانت إجابته هى التعاطى مع تلك النصوص الصعبة بصفتها أليجورية، ذلك الشكل الأدبى الذى يصف شيئاً فى هيئة شىء آخر.

رأى أوريجن أن التناقضات وعدم الاتساق الواضح بالإنجيل تجبرنا على البحث وراء المعنى الحرفى. فقد زرع الله تلك العقبات والتقاطعات فى المعنى التاريخى ليجعلنا ننظر أعمق. فإن حالات الاستحالة والتناقضات تمثل عائقا للقارئ وتؤدى به إلى أن يرفض استكمال المسيرة فى طريق المعنى العادى، وأنه ومثل أية تدريبات فلسفية يقتضى منهجا والتزاما. ومثل أى فيلسوف، على المؤول أن يعيش حياة ورع وطهارة واعتدال وفضيلة، وعليه أن يكون مستعدا للدراسة الليل بطوله. لكنه إذا ثابر فيجد أثناء فعل قراءة تلك النصوص التى تبدو غير واعدة قراءتها بتمعن واجتهاد أنه يشعر بملامسة الروح القدس pneuma له. كان الإنجيل، بالنسبة للمسيحيين، كما كان بالنسبة للحاخامات رمزا، وكانت كلماته وقصصه مجرد صور ظاهرية لأشياء مقدسة. أما أوريجن فرأى أن التأويل هو تكريس دخول، طقس يتطلب العمل الشاق، لكنه فى النهاية يأتى بمن يمتهن دراسة هذه الطقوس إلى الحضرة المقدسة.

ومثل الإنسان، يتكون الكتاب المقدس من جسد، ونفْسٍ، وروح تتسامى

على الطبيعة الجسدية، وتتوافق تلك المكونات مع المعانى الثلاثة التى يمكن فهم النص المقدس بها. على الدارس المبتدئ mystes الإلمام بـ «جسد» النص المقدس، أى معناه الحرفى، قبل أن يتمكن من إحراز تقدم إلى ما هو أسمى. ثم يصبح معدا للمعنى الأخلاقى، وهو تأويل يمثل «النفس»، أى قوى العقل والقلب الطبيعية: تمدنا تلك بالإرشاد الأخلاقى، لكنها تخضع إلى حد كبير للفطنة. أما المتمهن الذى يثابر فى تقدمه حتى نهاية تكريسه، فيتعرف على الروحانى، المعنى الأليجورى حينما يلتقى «الكلمة» «الروح» التى تكمن مختبئة فى الجسد الأرضى للصفحة المقدسة.

لكن لن يصبح ذلك ممكنا بدون التدريبات الروحية التى تنقل المتمهن إلى إطار عقلى مختلف. فى البداية، تبدو تأويلات أوريجن للقارئ الحديث متوترة بعيدة الاحتمال، لأنه يقرأ فى تلك النصوص أشياء غير موجودة بها، لكن لم يكن أوريجن يطلب من قارئه «الاعتقاد» فى استنتاجاته. فاستبصاراته، ومثل أية نظرية فلسفية، لم تكن لتعنى شيئا إلا إذا اضطلع تلميذه بنفس التدريبات الروحية كأستاذه. كانت تعليقاته وتفسيراته «دعوة للفعل miqra». كان على القراء القيام بالخطوة التالية بأنفسهم، يتمعنوا فى النص بنفس زخم أوريجن، حتى يصبحوا هم أيضا قادرين على تلقى مبادئ الحقيقة. وبدون ساعات طويلة تُقْضى فى التمعن theoria، تغدو تأويلات أوريجن غير مفهومة وغير معقولة معا.

أصبح نهج أوريجن لقراءة الكتاب المقدس وفقا للمعانى الحرفية، الأخلاقية والروحانية معياريا فى أنحاء العالم المسيحى. قدم الراهب الإصلاحى جون كسيانوس (٣٦٠- ٤٣٥) هذا النمط التأويلى إلى أوروبا الغربية وأضاف معنى رابعاً: البعد القياسى analogical، الذى يصف البعد الأخروى لأى

نص بعينه.

ظل هذا النهج الرباعى قائما فى الغرب حتى حركة الإصلاح الدينى. نقله الوعاظ من على المنابر إلى عامة الشعب، واستخدمه الرهبان حينما كانوا يتمعنون فى النص الإنجيلى. كان الفرد دائماً يبدأ بالقراءة الحرفية لكنه كان يتقدم أعلى درجات سلم المعانى الأخلاقية، الأليجورية، والقياسية، فى «صعود» رمزى من مستويات الوجود الجسدى إلى المستويات الروحانية. وحتى بداية العصر الحديث لم يفكر أحد فى قصر انتباهه على القراءة الحرفية لمعنى النص المقدس الواضح. وحينما بدأ المسيحيون يُصرون على المعنى الحرفى لكل لفظ فى الإنجيل فى نهاية القرن التاسع عشر، وجده الكثيرون غريبا، غير مصدق، ومتناقضا كما كان أوريجن قد وصفه.

اعتقد آباء الكنيسة أن الكتاب المقدس «سر»، لا لأنه كان يتضمن تعاليم ومبادئ لا يمكن فهمها، بل لأنه كان يوجه انتباه المسيحيين إلى مستوى خفى للحقيقة. كان الكتاب المقدس «سرا» أيضا لأن تأويله كان عملية روحية تتقدم، ومثل أى تكريس، مرحلة مرحلة حتى الوصول إلى لحظة الاستنارة النهائية. لا أحد يستطيع أن يأمل فى فهمه بدون إخضاع عقله وروحه لتدريبات تنسكية منتظمة. فالكتاب المقدس ليس مجرد نص، بل «نشاطا»، القراءة وحدها ليست كافية، لكن علينا ممارسته. كان المتخصصون والعامة عادة يقرأونه وسط مشهد طقوسى يفصله عن أساليب التفكير العلمانية. وكما نعرف من رسائل بولس، فقد طوّر المسيحيون الأُول طقوسهم الخاصة. كان التعميد، وتناول القربان المقدس (إعادة تمثيل عشاء يسوع الأخير مع حوارييه) شعائر «أسرار»، لا لأنه لم يكن بوسع العقل الطبيعى فهمها، بل لأنها كانت طقوس تكريس يُعلَّم خلالها جمهور المصلين النظر تحت الإيماءات الرمزية من أجل

العثور على الجوهر المقدس بالداخل ومن ثم يخبرون «تغيرا فى التفكير».

لدينا فى محاضرات سيريل، أسقف القدس (٣١٥- ٣٨٦) بعض أولى التقارير عن الأسلوب المتبع فى تعريف المتقدمين بطقوس الكنيسة وتعاليمها. كانت مراسيم التعميد فى إبراشية سيريل تحدث فى الساعات الأولى من صباح عيد القيامة بكنيسة القيامة. كان معتنقو المسيحية الجدد، وخلال أسابيع الصوم الكبير الستة، يمرون بفترة إعداد مكثفة. كان عليهم الصيام، حضور صلوات المساء، الدعاء والصلاة، وتلقى تعاليم الكنيسة العامة ke-rygma، أو رسالة الكتاب المقدس الواقعية الأساسية. لم يكن مطلوبا منهم الاعتقاد فى أى شىء مقدما. لم يكونوا يتعلمون حقائق المسيحية الأعمق سوى بعد طقس التعميد لأن تلك التعاليم كانت تكتسب المعنى فقط بعد تجربة هذا الطقس التحويلية.

ومثل أية مدرسة فلسفية، كانت النظرية ثانوية مقارنة بالطقوس والتدريبات الروحانية. ومثل أية أسطورة، كانت تعاليم المسيحية تنُقل فقط من خلال مشهد شعائرى إلى الأشخاص الذين أُعِدُّوا جيدا وكانوا يتوقون إلى التحول من خلال تلك التعاليم. ومثل استبصارات طقوس التكريس والبدء، كان لابد وأن تبدو المبادئ والتعاليم التى تُكشف فى نهاية العملية الطقوسية تافهة وعبثية للأغراب. كان يطلب من المسيحيين، فقط بعد أن يمروا بتلك العملية التحويلية تلاوة «قانون الإيمان المسيحى» وهو إعلان، لا عن «عقيدة» بل عن التزام تجاه الله الذى أصبح حقيقة واقعية فى حياتهم نتيجة لطقس المرور والتكريس هذا.

من ثم، لم تكن محاضرات سيريل تفسيرات عقائدية ميتافيزيقية تتطلب «الاعتقاد» الساذج «بل تعليما لأسرار الدين mystagogy» وقد ظل هذا هو

المصطلح الفنى الذى مكن المبتدئين فى طقوس الأسرار الإغريقية من «إدماج ذواتهم فى الرموز المقدسة، والتخلى عن هوياتهم، والتوحد مع الآلهة، وخبرة المس المقدس». حينما كانت المراسم تبدأ، كان المتقدمون للتعميد يصطفون خارج الكنيسة ويتوجهون غربا باتجاه مصر، مملكة الغروب والموت. وكخطوة أولى فى إعادة تمثيل تحرير الإسرائيليين من العبودية، كانوا يلعنون الشيطان وينبذونه ثم «يُسْتادرون» فى «تحول» باتجاه الشرق - باتجاه الفجر، الحياة الجديدة، حالة البراءة البشرية البدئية بالجنة. وفيما كان موكبهم يمضى إلى داخل الكنيسة، كانوا يتخلصون من ملابسهم، أى، على المستوى الرمزى من ذواتهم القديمة، ويقفون عرايا مثل آدم وحواء قبل السقوط. كان هذا هو عبورهم للبحر، وانغمارهم (تعميدهم) الرمزى فى موت المسيح الذى كانت مقبرته تقع على بعد عدة ياردات منهم. وفى كل مرة كانوا يغمرون فيها تحت الماء كان الكاهن يسألهم «ألديكم التزام وولاء وثقه pistis» فى الأب - فى الابن - وفى الروح القدس، وفى كل مرة كان المبتدئ يصيح: «أمنحه قلبى وولائى والتزامى Pisteuo». وحينما كانوا يخرجون من بِركة التعميد كانوا يصبحون «مسيحيين» (أى: من تم مسحهم بالزيت المقدس أو المياه المقدسة). كانوا يرتدون ثيابا بيضاء ترمز إلى الهوية الجديدة، ويتلقون «سر القربان المقدس» للمرة الأولى، ومثل المسيح بعد تعميده يصبحون، طقوسيا، «أبناء الله». وفى العالم الغربى المتحدث باللاتينية، كان معتنقو المسيحية الجدد، يصيحون لدى غمرهم بالماء «أعُطى قلبى Credo وكان هذا التعبير آنذاك لا يدل على الاعتقاد بل على الثقة والالتزام والولاء. ولم يكن هذا موافقة عقلية على تعاليم الكنيسة الإجبارية التى لم يكونوا يتعلمونها حتى الأسبوع التالى. لم يكن هؤلاء المبتدئون يَنصُّون ببساطة على «اعتقاد» فى قائمة من الفرضيات

غير المثبتة إمبريقيا. كانت صيحة أمنحه قلبى.. Pisteuo» و«أعطى قلبى credo» تماثل «إننى أعد (أفعل)» فى طقوس الزواج بالكنيسة.

كانت الطقوس المعدَّة بعناية تثير حالة من الانتشاء الروحانى ekstasis أو «الخطو خارج» أساليب التفكير المعتادة. وكما بين ثيودور أسقف موبسيوستيا فى سيليسيا (من عام ٣٩٢ إلى عام ٤٢٨)، لمن كان يوشك على تعميدهم:

«حينما تقولون» أنا ألزم نفسى pisteuo» أمام الله فإنكم توضحون أنكم ستظلون ثابتين دائما معه، أنكم لن تفصلوا أنفسكم عنه أبدا وأنكم ستعتقدون أن كونكم معه، وتعيشون معه هو أسمى من أى شىء آخر ويجب عليكم التصرف بتناغم مع وصاياه».

لم يكن لـ «الاعتقاد» بمعنانا الحديث دخل بهذا. وعلى الرغم من أن ثيودور كان من قادة الدعاة إلى التفسير الحرفى الذى كان يمارس فى أنطاكية، إلا أنه لم يتطلب من معتنقى الدين الجدد أن «يعتقدوا» فى أية مبادئ «مبهمة». كان الإيمان شأنا من الالتزام المحض والعيش العملى.

كان هذا ينطبق أيضا على الديانة التوحيدية التالية التى لم تظهر حتى مطلع القرن السابع. فى عام ٦١٠ بدأ محمد بن عبدالله (٥٧٠- ٦٣٢ تقريبا)، وكان تاجرا بمدينة مكة التجارية المزدهرة، يتلقى الوحى الذى اعتقد أنه من الله رب اليهود والنصارى. جُمعت تلك الرسائل الإلهية معا فى كتاب مقدس يعرف بالقرآن، الذى تم الانتهاء من تجميع نصوصه بعد عشرين عاما فقط من وفاة الرسول. أصبحت ديانة القرآن تعرف بالإسلام، وهى لفظ يعنى «الاستسلام» لله، وكان هذا الدين يقوم على نفس المبادئ الأساسية للديانتين التوحيديتين الأخريين.

لا يهتم القران كثيرا بـ «الاعتقاد»، والتنظير وحقا فهذا مفهوم غريب على الإسلام. يتم التعاطى مع الجدالات الفقهية التى ينتج عنها صياغات عقائدية مبهمة تستعصى على الفهم بصفتها «ظنا»، أى تكهنات مغرقة فى الذاتية عن أشياء لا يستطيع أحد إثباتها أو نفيها، لكنها تتسبب فى الصراعات والانقسامات الطائفية الغبية، ومثل العقائد والفلسفات الأخرى، كان الإسلام أسلوبا للحياة (ديناً). لم تكن رسالة القرآن الجوهرية هى المبادئ العقائدية، بل دعوات أخلاقية للتراحم الذى يعبِّر عنه عملياً. مثلا، من الخطأ مراكمة الثروة الفردية الخاصة، ومن الخير أن نشارك فى الثروة مع الآخرين بأسلوب منصف من أجل إقامة مجتمع عادل يُعَامَل فيه الفقراء والمحتاجون باحترام وكرامة. أركان الإسلام الخمسة دعوة للعمل المكرس miqra: الصلاة، الصيام، إيتاء الزكاة والحج، وينطبق هذا أيضا على الركن الأول وهو شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله: ليست الشهادة «قانونا عقائديا» بالمعنى الذى يفهمه الغرب الحديث، إذ «يشهد» من ينطق بالشهادة أن تكون لمراعاة الله أولوية فى كل فعل من أفعاله طوال حياته، ولا إله غيره- تتضمن تلك الآلهة الأخرى الطموحات السياسية، المادية، الاقتصادية والشخصية - ولا يجوز أن تعلو متطلبات أى منها على متطلبات الالتزام أمام الله وحده. والإيمان فى الإسلام، ووفقاً للقرآن، أشياء يفعلها الناس: يتقاسمون ثرواتهم، يعملون الصالحات، ويسجدون لله فى صلاواتهم التى تحمل فى طياتها «تفريغ النفس kenosis» من شهواتها وإنكارا للذات.

يُسمّى القرآن من حاربوا الإسلام حينما بدأ محمد دعوته فى مكة الكافرين. وترجمة اللفظ بالإنجليزية مضللة: فهو لا يعنى «غير المؤمنين» أو «الملحدين»، إذ إن جذر الكلمة «كفر» يعنى «جَحَدَ»، أى الرفض الفظ المستكبر

لشىء يقدّم بهدف الرحمة والتعاطف. لم يكن لاهوت الكافرين خاطئاً فقد اعتقدوا جميعا أن الله خلق العالم، مثلا: «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولُنَّ الله فأنَّى يؤفكون. الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له إن الله بكل شىء عليم ولئن سألتهم من نزَّل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولُنَّ الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون» (العنكبوت: ٦١: ٦٣).

لم يُدن القرآن هؤلاء لعدم اعتقادهم فى وجود الله بل لسلوكهم الفظ العدوانى تجاه الآخرين، استكبارهم، شعورهم بالأهمية المفرطة، شوفينيتهم وتعصبهم، وعدم قدرتهم على تقبل النقد. لا يأخذ الكافرون أية فكرة جديدة عليهم على محمل الجد، لأنهم يعتقدون أنهم على علم بكل شىء. من ثم، فهم يهزءون بالقرآن ويستعرضون مهاراتهم: «وإذا رآك الذين كفروا إن يتخذونك إلا هزوا أهذا الذى يذكر آلهتكم وهم بذكر الرحمن هم كافرون» (الأنبياء: ٣٥). وفوق كل شىء فهم سادرون فى جاهليتهم: مفرطو الحساسية لما يعتقدون أنه شرفهم ومكانتهم، لهم نزعة انتقامية تدميرية، أفظاظ حانقون وبالمقابل يأمر الله المسلمين بالحلم والصبر ومعاملة الكافرين بالحسنى، فالله وحده هو المنتقم الجبار. يقول الله عن عباده «وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما» (الفرقان: ٦٢).

لم يكن المطلوب أبدا قراءة نصوص القرآن قراءة حرفية تبسيطة فإن كل سورة، جملة، أو سطر فى القرآن هى آيات» (علامات، رموز، أمثولات) لأننا لا نستطيع الحديث عن الله سوى على سبيل القياس. لا يُقصد بالآيات العظيمة عن الخلق والحساب ويوم الدين فرْض «اعتقاد» بل هى دعوات للفعل والعمل، وواجب المسلمين هو ترجمة تلك المبادئ إلى سلوك عملى. مثلا، فالآيات التى

تتحدث عن الآخرة والحساب حيث لا تجدى الثروة والمجد الدنيوى، لابد وأن تجعل المسلمين يتفحصون سلوكهم الآن وهنا: هل يعاملون المحتاجين بمحبة وتعاطف وإنصاف؟ عليهم محاكاة كرِم الله وعطاياه. فقد خلق لنا الطيبات ومنحنا العطايا والنعيم فى هذا العالم بكرم وسخاء. كان الدين أساسا يقوم على التزكّى: أى عمل الصالحات والعطاء والطُهر والكرم. فإن المسلمين برعايتهم للفقراء وتراحمهم معهم، وتحرير عبيدهم، وأداء أعمال الخير البسيطة على أساس يومي، بل وفى كل لحظة، يكتسبون أرواحا مسئولة عطوفة ويطهرون أنفسهم من الاستكبار والأنانية وبنمذجتهم سلوكهم على سلوك خالقهم، سيصل المؤمنون إلى النقاء والسمو الروحى.

لم ينظر المسلمون الأوائل إلى الإسلام على أنه دين جديد قصرى، بل على أنه استمرار لعقيدة «أهل الكتاب» اليهود والنصارى. فى آيتين تستدعيان منا التوقف، يذكر القرآن «قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون. ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين» (آل عمران: ٨٤- ٨٥). فالقرآن هو توكيد للكتب المقدسة السابقة. لا يجوز إجبار أحد على اعتناق الإسلام لأن جميع العقائد المنزلة هى ديانات، لم يشأ الله أن ينتمى البشر جميعهم إلى أمة واحدة وعقيدة واحدة: «وأنزلنا إليك الكتب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون» (المائدة: ٤٨).

والله ليس ملكية قصرية لأى موروث، لا يمكن حصر النور الإلهى فى مصباح واحد، وهو لا ينتمى إلى الشرق أو إلى الغرب بل نوره يضيء البشر جميعا: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دُرى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تَمسسه نار نورٌ على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم» (النور: ٣٥)، يأمر القرآن المسلمين بحسن معاملة أهل الكتاب وبألا يدخلوا معهم فى جدالات خلافية لا طائل من ورائها «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون» (العنكبوت: ٤٦).

يتطلب كل هذا جهدا لا يتوقف. ولا يعنى الجهاد الحرب المقدسة كما يقول الغرب، بل «الجهد» و«النضال»، لأنه من بالغ الصعوبة تفعيل إرادة الله فى عالم معيب بدرجة مأساوية. على المسلمين بذل الجهد بوعى وعزيمة على جميع الجبهات - الفكرية، الاجتماعية، الاقتصادية، الأخلاقية، الروحية والسياسية. وأحيانا، يكون عليهم أن يقاتلوا، مثلما فُرِض القتال على محمد حينما أقسم كفار مكة على إبادة جماعة المسلمين بيد أن الحرب العدوانية محرمة، والمبرر الوحيد للحرب هو الدفاع عن النفس: «أُذن للذين يقاتَلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرِجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربُّنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدِّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز» (الحج: ٣٩- ٤٠). لم تكن الحرب أبدا هى واجب المسلم الأول. ويُروى عن رسول الله أنه قال «لقد عدنا من الجهاد الأصغر (الحرب) إلى الجهاد

الأكبر»، أى إلى النضال الأكثر أهمية بكثير لإصلاح المجتمع والنفس. وفى النهاية، وحينما تحولت الحرب بمكة لصالح المسلمين، تبنى الرسول سياسة اللاعنف. وحينما فتحت مكة أبوابها للمسلمين، لم يُجبَر أحد على الدخول فى الإسلام، ولم يحاول الرسول إقامة دولة إسلامية قصرية هناك.

ومثل الموروثات الدينية الأخرى، كان للإسلام أن يتغير ويتطور. أقام المسلمون إمبراطورية كبرى امتدت من جبال البرانس إلى الهيمالايا، لكن وعملا بالمبادئ القرآنية، لم يُجبر أحد على دخول الإسلام وحقا، ففى القرون الأولى بعد وفاة الرسول، كان البعض لا يشجع اعتناق الشعوب الأخرى الإسلام، وذلك لاعتقادهم أن الإسلام هو دين للعرب، أحفاد إسماعيل، مثلما أن اليهودية دين لنسل اسحق والمسيحية لأتباع الإنجيل.

من ثم، فقد كان الإيمان شأن بصيرة عملية والتزام نشط. لم يكن له علاقة كبيرة بالعقائد المجردة، والتكهنات الفقهية واللاهوتية. ظلت اليهودية والإسلام ديانتين للممارسات، تدعوان إلى الممارسات العملية القويمة لا إلى مجموعة من المعتقدات القويمة لا تتغير orthodoxy. بيد أنه فى مطلع القرن الرابع بدأت المسيحية تتحرك باتجاه على قدر من الاختلاف وطورت انشغالا بصبحة المبادئ والمعتقدات الأمر الذى سيصبح كعب أخيل (نقطة ضعف) بالنسبة لها. لكنه، وحتى فيما بدأ بعض المسيحيين يتجادلون برطانة حول التعريفات العقائدية الدوجماتية طور آخرون - ربما كرد فعل على هذا - روحانية الصمت وعدم إمكان معرفة ما لا سبيل إلى معرفته، وكان هذا توجها أصبح سمة على نفس الدرجة من الأهمية والتأثير.

5

الصمت

عام ٣١٢، هزم قسطنطين الأول منافسه على العرش الإمبراطورى فى معركة جسر ميلفيان، ومن ثم، ظل يعتقد أنه مَدينٌ بانتصاره لإله المسيحيين. قام فى العام التالى بإعلان المسيحية دينا مسموحا به قانونيا، أحد الأديان التى يمكن ممارستها بالإمبراطورية الرومانية. كان هذا انقلابا دراماتيكيا مصيريا. أصبح بإمكان المسيحيين، بعد أن كانوا أعضاء مضطهدين لطائفة محظورة قانونياً، أن يقتنوا أملاكا، ويَبْنوا الكنائس، ويمارسوا عبادتهم بحرية، ويشاركوا فى الحياة العامة. وعلى الرغم من أن قسطنطين ظل يُشرف على الديانة الإمبراطورية بصفته كاهنها الأعظم، ولم يُعَمَّد سوى على فراش موته، إلا أن محاباته للمسيحية كانت واضحة. كان قد أمل أن تصبح الكنيسة، بعد اكتسابها الشرعية القانونية، قوة توحِّدُ أجزاء إمبراطوريته مترامية الأطراف. بيد أنه ثبت أن هذا الدعم الإمبراطورى نعمة ونقمة فى آن.

لم يكن قسطنطين يعرف الكثير عن اللاهوت المسيحى، لكن هذا لم يمنعه من التدخل فى الشئون العقائدية حينما كان يكتشف أن الكنيسة المفترض لها توحيد رعاياه كانت تمزقها الخلافات العقائدية.

كان على المسيحيين التكيف مع ظروفهم التى تغيّرت. كان عليهم أن يجدوا السبل لتعليم طوفان معتنقى المسيحية الجدد الذين كانوا يطلبون تعميدهم. أدركوا أن بإمكان العقيدة أن تكون محيّرة لهؤلاء الجدد. والآن، وبعد أن أصبحت المسيحية ديانة للأغيار بشكل رئيسى، كان لابد من تغيير المصطلحات العبرية التى استخدمها المسيحيون اليهود الأوائل، وترجمتها إلى مصطلحات يونانية/ رومانية. كانت المسيحية تزعم أنها ديانة توحيدية، و كان من المحتمل لمعتنقيها الجدد التساؤل عن وضع يسوع، أو «كلمة الله» الذى

تجسد فى صورة بشرية. أكان إلهاً ثانيا؟ ماذا كان المسيحيون يعنون بتسميته «ابن الله»؟ أم أنه كان مُهجَّناً – نصف بشرى، ونصف إلهى – مثل ديونيسوس؟ وما الروح القدس؟ فاقم المشكلة التغير الملحوظ فى المناخ الفكرى للعصور القديمة المتأخرة.

يبدو وأنه كان قد حدث فقدان عميق للثقة فى العالم الفيزيقى وفى الطبيعة البشرية. كان الإغريق، حتى آنذاك، ومثل غيرهم من الشعوب. لم يروا هوة لا يمكن عبورها بين الله والبشرية. كان الفلاسفة قد توافقوا على أن البشر، بصفتهم حيوانات عقلانية يحتوون فى كيانهم شرارة إلهية. اعتبروا الحكيم سقراط، الذى كان يجسد المثال المتسامى للحكمة «ابناً لله» وتجسيدا للمقدس. لم يكن لدى الناس أدنى شك فى استطاعتهم التسامى والوصول إلى

«الخير الأعظم» من خلال قواهم الطبيعية. اعتقد أوريجنس، الأفلاطونى، أن بإمكانه التوصل إلى معرفة الله بتأمل الكون ورأى الحياة المسيحية بوصفها صعوداً أفلاطونيا يتواصل بعد الموت حتى تُستوعب الروح تماما فى المقدّس. أما الفيلسوف المصرى أفلوطين (٢٠٥- ٢٧٠) والذى كان ينتمى إلى المدرسة الأفلاطونية المحدثة، فاعتقد أن الكون فيض أزلى من الله، مثل الأشعة المنبعثة من الشمس، من ثم، فالعالم المادى هو حلول لكينونة الله ذاته، ولهذا فحينما يتأمل الفرد الكون، يتأمل الله. لكن الناس، شعروا، فى مطلع القرن الرابع، أن النظام الكونى تفصله عن الله هوة سحيقة. خبروا الكون بصفته على درجة من الهشاشة والخمول والمشروطية بحيث لا يمكن أن يكون ثمة ما هو مشترك بينه وبين الله الذى هو الكينونة ذاتها. رأوا أن ثمة خواء مرعبا يكمن مستعدا لابتلاع كل ما هو حى. لم يعد السؤال القديم البدئى (لِم يوجد أى شىء بدلا من ألا يوجد شىء بالمرة؟) يبعث الرهبة، والدهشة والبهجة، بل حلت مكانه دوامة أفكار، وتشوش ذهنى مُغثٍ. غدت إمكانية «العدم» تكمن مترقبة مهددة لدى بداية الوجود البشرى ونهايته معا.

كان بعض المسيحيين قد بدأوا بالفعل يدعون إلى مبدأ جديد عن الخلق لم يكن معروفا، بإطلاقه، للقدماء. اعتقد كلمِنت السكندرى (تقريبا من عام ١٥٠ إلى ٢١٥) أن الفكرة الفلسفية عن نظام كونى أزلى وثنية لأنها كانت ترى الطبيعية بصفتها إلها ثانيا مشاركا فى الأزلية. لا يمكن أن يأتى شىء من العدم، من ثم، فلا يمكن للكون إلا أن يكون قد استُدعى من الخواء البدئى بواسطة الله الذى هو الحياة ذاتها. يحتاج الناس، بدلا من «تأليه الكون» إلى معرفة أن «إرادة الله المحضة هى التى خلقت الكون». أثارت فكرة أن الله قد خَلَق، مُتعمّدا، كل الأشياء مشاكل ضخمة. ألا تضمر مثل هذه الفكرة

مسئولية الله عن الشر، مثلا؟ بيد أن الاعتقاد بأزلية المادة يبدو وأنه يُعرّض قدرة الله الكلية وحريته المطلقة للتساؤلات. فالعقيدة التوحيدية تضمر وجود قوة واحدة كلية مطلقة، من ثم، لا يمكن لقرارات الله أن تتأثر بالمتطلبات المستقلة للمادة، وإلا، لأصبح الله فى هذه الحالة يماثل الحرَفى أو الصانع الذى تحدث عنه أفلاطون، ومن المسموح له فقط ترتيب هذه المادة وتشكيلها، والقضاء عليها.

واليوم يعتبر مبدأ الخلق من العدم مسمار المحور فى العقيدة المسيحية، الحقيقة التى تثْبتُ عليها العقيدة الإيمانية أو تسقط. من ثم، فمن الشائق أن نبين كيف بزغت هذه الفكرة ببطء وعدم يقين. كانت غريبة كليا على الفلسفة الإغريقية. كان لابد أن يبدو من العبث لأرسطو أن نتخيل إلها أزلياً مستغرقا تماما فى تأمل ذاته يقرر فجأة خلق النظام الكونى. مثَّل الخلق من العدم تغيرا جوهريا فى المُدرك المسيحى لله وللعالم معاً. لم يعد ثمة سلسلة وجود أو كينونة تنبعث أزلياً من الله إلى الكون المادى، أو عالم وسطى من الكائنات الروحية التى تنقل الطاقة الإلهية إلى الممالك السفلى. بدلا من ذلك، فقد أصبح يقال إن الله قد استدعى كل مخلوق من هاوية العدم غير المتخيلة وباستطاعته فى أية لحظة سحب يده التى تحافظ على المخلوق وتبقيه. من ثم، فقد فَصلَتْ فكرة الخلق من العدم بين الكون والله. لا يمكننا استخلاص أى شىء عن الله من العالم المادى، لأنه لم ينبعث منه بشكل طبيعى، كما كان الفلاسفة قد تخيلوا، بل صُنِع من العدم ومن ثم، فهذا العالم من طبيعة (ontos) مختلفة كليا عن طبيعة الله الحى. لم يعد من الممكن وجود «لاهوت طبيعى» يرى أن باستطاعتنا الوصول إلى الله من ملاحظتنا للعالم الطبيعى، لأن العقيدة الجديدة أوضحت أننا، لو تُرِكنا لأنفسنا، فلن نستطيع معرفة شىء عن الله.

لكن المسيحيين لم يشعروا باستحالة معرفة الله بإطلاقه. كان يسوع، الرجل، صورة (cikon) مجسدة للمقدس قد منحهم ومضة لما عليه هذا الرب المتسامى المطلق. كانوا أيضا مقتنعين أنهم، وبالرغم من كل شىء، فقد ولجوا بعداً لإنسانيتهم كان قد ظل حتى آنذاك غير مُكتشَف، بُعداً مكّنهم، بمعنى ما، من المشاركة فى الحياة المقدسة. أسموا هذه التجربة المسيحية «الحلولية the-osis» أو تألية البشر: فمثل «كلمة الله» الذى تجسد فقد أصبحوا هم أيضا «أبناء الله» كما كان بولس قد زعم. لكن، ولأن تلك الفجوة الهائلة قد فتحت بين العالمين المادى والمقدس، فقد عرفوا أنهم لم يكن باستطاعتهم الوصول إلى هذه الحال «الروحانية» بجهودهم الذاتية. فقد حدث هذا بمبادرة إلهية. فإن الله الذى كان قد دعا كل الأشياء إلى الوجود، قد قام، بأسلوب ما بتجسير الهوة الهائلة حينما صارت «الكلمة جسدا وحلّت بيننا» (يوحنا ١: ١٤). لكن، من يسوع؟ على أى من جانبى الهاوية كان «الكلمة» أو يسوع الذى «كل شىء به وبغيره لم يكن شيئاً مما كان»؟ (يوحنا ١: ٣). رأى البعض أنه، ولأن «الكلمة»، كما قال القديس يوحنا، كانت «مع الله» منذ البداية، وحقا: «فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله» (يوحنا ١: ١)، فإن يسوع «الكلمة» المُجسَّد ينتمى إلى المجال الإلهى. لكن آخرين قالوا إنه، ولأنه أصبح رجلا، ومات ميتة أليمة، فهو يشارك فى هشاشة المادة ومشروطيتها. هل يعنى هذا أن «كلمة الله» قد خُلق من العدم مثل الأشياء جميعها؟

فى عام ٣٢٠، اندلع جدل حاد حول هذه القضايا بالإسكندرية. يبدو أن الجدل بدأ بنقاش حول معنى كلمات «الحكمة» فى سفر الأمثال التى ظل المسيحيون دائماً يطبقونها على المسيح «الرب قنانى أول طريقه من قبل أعماله

منذ القدم» (أمثال ٨: ٢٢) ومضى بعض المتجادلين يزعمون أن «الحكمة» كانت هى «حِرَفى» أو صانع الله الرئيس ووكيله فى خلق العالم. انبرى لهم آريوس، رجل الكنيسة الشاب الوسيم السكندرى، قائلاً إن النص يوضح بجلاء أن «الكلمة» و«حكمة الأب» كانا أولى مخلوقات الله وأكثرها تميزا. يتبع هذا منطقيا أن «الكلمة» قد خُلِق أيضا من العدم. لم يُنكر آريوس ألوهية يسوع، لكنه اقترح أنه قد رُقِّى إلى المرتبة الإلهية. كان الرب قد عرف مسبقا أنه لدى تجسيد كلمته رجلا، فسيتصرف بطاعة تامة، ولكي يكافئه على ذلك الانصياع المتوقع، رفعه إلى المرتبة الإلهية قبل أن يَبْعث به فى مهمته. وهكذا، أصبح «الكلمة» النموذج الأصلى للإنسان المُكتمل، وإذا حاكى المسيحيون «إفراغه ذاته kenosis» بإخلاص، بإمكانهم هم أيضا أن يصبحوا «أبناء الله»، أن يصبحوا مقدسين. وسرعان ما تحقق ألكساندر، أسقف الإسكندرية ومساعده الشاب اللامع أثاناسيوس، أن آريوس قد وضع إصبعه على الالتباس فى نظرة مدرسة الإسكندرية إلى المسيح، والتى كانت بحاجة إلى توضيح.

لم يقتصر الجدل على نخبة المتخصصين المتعلمين. قام آريوس بصياغة أفكاره أغانٍ على أنغام الموسيقى سرعان ما رددها البحارة والمسافرون، أغانٍ شعبية تقول إن الأب الله موجود بكينونته ومنح الحياة والكينونة لابنه الذى لم يكن يشاركه الأزلية ولم يكن أيضا مخلوقا. وسرعان ما انتشر الجدل إلى كنائس آسيا الصغرى وسوريا. نسمع عن مشرف على حَمّامٍ عامٍ يدخل مع المستحمين فى نقاش ساخن حول ما إن كان الابن قد أتى من العدم، وعن تاجر عملة راح يمايز بين الخالق وخلقه، وعن خباز تجادل مع عملائه بالقول إن الأب كان أعظم من الابن. كان الناس يناقشون المسألة بنفس الحماس

والاندفاع الذى يناقش به الناس كرة القدم اليوم، لأنه كان يلمس جوهر خبرتهم المسيحية. فى الماضى، كان من المألوف تغيير نصوص وتفسيرات العقائد لتتوافق مع احتياجات الأتباع. أوضحت أزمة توجهات آريوس أنه كان لابد من إحداث التغيير مرة أخرى.

على مر القرون، غدت توجيهات آريوس مرادفة للهرطقة. لكن آنذاك، لم يكن ثمة أساس عقائدى أرثوذكسي موحد ولم يعرف أحد ما إن كان آريوس أم أثاناسيوس هو المصيب. كان آريوس حريصا على الحفاظ على تسامى الله. رأى أن الله فريد لا مثيل له «الوحيد الذى لم يولد، الوحيد الأزلى، الوحيد الذى لا بداية له، الوحيد الحق، الوحيد الخالق، الوحيد الحكيم، الوحيد الخيّر»، ساحقة هى قدرته بدرجة أنه كان لابد من أن يكون «الكلمة» وسيطها لدى الخلق، لأنه لم يكن بوسع المخلوقات الهشة «تحمل أن تصنعها يد المطلق الذى لم يصنعه أحد». اعتقد آريوس أنه من المستحيل وجود الله الأعظم كلى القدرة فى عيسى الإنسان: رأى أن ذلك يماثل حشر جبل فى صندوق.

أراد أثاناسيوس حماية ممارسة شعائر الكنيسة المقدسة، التى كانت تشير - بشىء من عدم الدقة - إلى يسوع بصفته إلها. رأى أنه إذا كان أتباع آريوس يعتقدون حقا أن عيسى مجرد مخلوق، ألا يعنى هذا أن تقديسهم له بالكنيسة نوع من الوثنية؟ كان أثاناسيوس، قد قبل، مثل آريوس بالعقيدة الجديدة عن الخلق من العدم، لكنه رأى أن آريوس لم يفهم تضميناتها الكاملة. فقد كان الخلق من العدم قد كشف عن عدم اتساق مطلق بين الكينونة ذاتها ومخلوقاتها التى أتت من لا شىء. من ثم، فالأشياء الوحيدة التى بإمكاننا معرفتها من خلال عقلنا الطبيعى، وبدون مساعدة، هى تلك الموجودة فى العالم المادى التى لا تخْبرِنا بشىء عن الله، إذ إن مخاخنا مؤهلة للتعرف على

الأشيـاء الزائلة المحـدودة التى خُلقت من لا شىء، من ثم، فليست لدينا فكرة عن «جوهر ousia» الله الذى لم يخلقه أحد، ليس له صنو، فـهو لا يماثل أى شىء آخر نعـرفـه ولا يجوز لآريوس «التـفكير فيـه من (مـثل) تلك المنطلقـات البشرية». هذا بالإضافة إلى أنه ليس ثمة ما هو مشترك بإطلاقه بين الكينونة واللاكينونة؛ من المستحيل الحديث بتلك التعبيرات البشرية عن «كلمة الله»، أداة الخالق للخلق، «الذى بواسطته صُنعت الأشياء جميعها. فأىُّ تشابه يمكن أن يوجد بين أشياء وُجدت من العدم، وبين من جعل تلك الأشياء، التى كانت عدما، كائنات؟» رأى أن يسـوع لم يكن مرتبطا بكيان هائل قادر كما يقول أتبـاع آريوس، فكل ما يمكن أن يقال هو أنه كان ثمة تسام يستعصى على الفهم فى يسوع مختلف كليا عما للبشر أية خبرة به.

من ثم، لابد أن تكون العلاقة بين الله الذى لا سبيل إلى معرفته، وكلمته التى تجسـدت فى المسـيح الذى أتى بكل شـىء إلى الوجـود، لابد وأن تكون مختلفة كليا عن العلاقة بين كائنين مخلوقين. فإذا فكر المرء فى الله، كما يفعل أتبـاع آريوس، بصـفتـه كـائنا آخـر، أعظم وأفـضل منا، إذن، يكون من المستحيل على الله أن يصبح بشرا. باستطاعتنا القول إن الله كان فى عيسى الإنسـان، فقط لأننا ليس لدينا أية فكرة عما «هو» الله. أيضـا، فمن المستحيل القول إن جوهر الله لم يكن بالمسيح، لأننا لا يمكننا معرفة جوهر الله، فـهذا خـارج نطاق قدرتنا على المعرفة تمـامـا، من ثم، فنحن لا نعرف مـا ننكره. لم يكن بوسـع المسـيـحـيـين أن يخـبـروا «الحلول الإلـهى theosis» أو حـتى أن يتخيلوا الرب الذى لا سبيل إلى معرفتـه إذا لم يكن الله – بأسلوب لا يمكن سبر أغواره – قد أخذ المبادرة ودخل إلى نطاق المخلوقات الهشـة. كتب أثاناسيوس فى أطروحة له عن تجسد المسيح «لقد أصبح الكلمة إنسانا كى

نصبح مقدسين، كشف عن نفسه من خلال جسد كى نتلقى فكرة عن الآب غير المرئى». من ثم، حينما نظرنا إلى يسوع الإنسان، استطعنا أن نلمح ومضة جزئية من الله الذى لا سبيل إلى معرفته، ومكنتنا روح الله، ذلك الحضور الحلولى داخلنا، أن نتعرف عليه.

ومن سوء الحظ، قرر قسطنطين الذى لم يكن على أية دراية بالقضايا المطروحة، التدخل، واستدعى جميع الأساقفة إلى نيقيا بآسيا الصغرى فى ٢٠ مايو عام ٣٢٥. تمكن أثانا سيوس من فرض آرائه على الوفود، وأصدر هذا المجمع السكوني بيانا بأن المسيح الكلمة، لم يُخلق، بل أُنجب «بأسلوب مُقدّس لا يمكن النطق به أو وصفه» من جوهر الأب - لا من العدم مثل كل شىء آخر، من ثم، فقد كان «من الله» بمعني مختلف كليا عن كل المخلوقات الأخري. كشفت هذه المصطلحات المتناقضة فى بيان «مجمع نيقيا» التأكيد الجديد على الاستحالة المطلقة لمعرفة الله «المقدس الذى لا يمكن التعبير عنه أو وصفه». لكن لم ينجح هذا القرار السلطوى الجازم فى حل أى شىء. وقّع جميع الأساقفة تحت الضغوط الإمبراطورية، على البيان باستثناء آريوس واثنين من زملائه. لكنهم، وبمجرد عودتهم إلى أسقفياتهم، مضوا يُعلِّمون ما كانوا قد ظلوا يُعلّمونه دائما - وفى غالبية الأحوال، اتخذوا موقفا وسطا بين آريوس وأثاناسيوس. كان لهذه المحاولة لفرض عقيدة موحدة علي الأساقفة والمؤمنين نتائج سلبية. أدى مجمع نيقيا إلى خمسين سنة أخرى من الفظاظة، الانقسامات، مداولات المجالس، وحتى إلى العنف، فيما أصبحت الأرثوذكسية العقائدية مسيسة. فيما بعد أصبح مجمع نيقيا رمزا للأرثوذكسية الإجماعية، لكن، مضت قرون قبل أن يتم النص على صيغة أثاناسيوس بشكل كان المسيحيون على استعداد لتقبله - وحتى حينما تم ذلك، فلم يكن ثمة إجماع.

كان فهم المسيحيين الشرقيين لتجسد المسيح مختلفا تماما عن نظرائهم الغربيين. كان القديس آنسلم (١٠٣٣- ١١٠٩) أسقف كنتربرى (إنجلترا) قد عرّف مبدأ الكفّارة أو الافتداء تعريفاً أصبح معيارياً فى الغرب: أصبح الرب إنسانا ليكفر عن خطيئة آدم. لم يقبل الأرثوذكس الشرقيون بهذا. كان مكسيموس المعترف (٥٨٠- ٦٦٢) قد حدد رؤية الأرثوذكس ليسوع، حيث اعتقد أن «الكلمة» كان لابد وأن يصبح لحما حتى لو لم يخطئ آدم. كان يسوع أول إنسان «يؤلّه» (يصبح مقدسا) بالكامل، من خلال حلولية المقدس فيه وتخلله إياه، وباستطاعتنا جميعا أن نصبح مثله حتى فى هذه الحياة. أصبح «الكلمة» مجسدا كى «يستطيع» «الإنسان بكامله أن يصبح الله، يؤله، «بنعمة الله يصبح إنسانا، روحا وجسدا، بالطبيعة ويصبح الله بالكامل، روحا وجسدا بنعمة الله». ونتيجة لتلك المبادرة الإلهية، لم يعد من الممكن الفصل بين الله والبشر. منحنا يسوع الإنسان ومضتنا الوحيدة عن كنه الله، وأوضح لنا أن بإمكان البشر المشاركة، بأسلوب لا يمكن إدراكه فى كينونة الله المستعصية على الفهم. لم يعد باستطاعتنا التفكير فى «الله» دونما التفكير فى «البشر» أو فى «البشر» دون التفكير فى «الله».

تقبل مكسيموس بالكامل تقدير أثاناسيوس للتسامى المطلق لله. فقد أوضح كشف «الكلمة» المجسد أن الله لا سبيل إلى معرفته بإطلاقه. فقط لأننا لا ننظر إلى الله بصفته كائنا أعظم (على غرار ما فعله آريوس). يصبح بإمكاننا القول إن باستطاعة الله أن يظل كلى القدرة، ويتخذ فى الوقت نفسه هشاشة اللحم البشرى، لأنه لا يوجد كائن، فى نطاق معرفتنا، باستطاعته أن يكون شيئين متناقضين فى آن. فلأننا لا نعرف كنه الله أصبح بإمكاننا أن نقول إن باستطاعة البشر، بأسلوب ما، المشاركة فى الطبيعة المقدسة. فحتى

حينما تأملنا المسيح الإنسان، ظلّ الله ذاته غير مرئى مُحيِّراً. لم يمدنا الكشف بمعلومات واضحة عن الله، بل أخبرنا أن الله يستعصى على أفهامنا. ورغم أن ذلك قد يبدو متناقضا، فإن هدف الكشف كان هو إخبارنا بأننا لا نعرف شيئا عن الله وقد جعل الكشف الأعظم المتمثل فى «الكلمة» المتجسد، الله أكثر وضوحا من أى شيء سبقه. فبعد كل شيء، كان لابد من إخبارنا عما لا نعرفه، وإلا ظللنا غير مدركين له:

«لأنه بعد أن أصبح إنسانا.. يظل (الله) ذاته مستعصياً على الفهم كليا.. ما يمكن فعله أكثر من هذا لتوضيح البرهان على التسامى الإلهى؟ يوضح الكشف (الإظهار) أنه خفىٌ، والمنطق أنه لا يمكن الحديث عنه، والعقل أنه متسامٍ لا سبيل إلى معرفته» (مكسيموس: الغموض).

ليس بالإمكان تقرير مثل تلك الأمور بالصياغات العقائدية، وذلك لأن اللغة البشرية عاجزة عن التعبير عن هذه الحقيقة التى نسميها «الله». حينما نستخدم ألفاظا مثل «الحياة» و«النور» نجد أنها تحمل معانى مختلفة كليا لدى استعمالها للحديث عن الله، من ثم، فإن الصمت هو الوسيط الوحيد الذى من خلاله يصبح من الممكن إدراك الإلهى المقدس.

لكن، لم يكن هذا يعنى أن على الناس مجرد «تصديق» تلك الحقائق التى لا سبيل إلى سبر أغوارها، على العكس، فإن عليهم بذل الجهد للوصول إلى السكينة الوجدانية التى تجعل خبرة «عدم المعرفة» حقيقة إلهية مقدسة فى حياتهم. كان لاهوت مكسيموس يقوم على روحانية كانت قد تطورت بُعيد «مجمع نيقيا». ففى وقت تراجع فيه مسيحيون كثيرون خائفين أمام شبح العدَم البدئى الأساسى، تقدم آخرون لمعانقته. وفيما اشتبك البعض فى

نقاشات خلافية طنانة، وشغلوا أنفسهم بالتعريفات اللاهوتية لشخص المسيح، اختار آخرون روحانية الصمت – التى لم تكن مختلفة كثيرا عن مسابقات البرهمن الطقوسية Brahmodya. غدا الرهبان أبطالا مسيحيين عن حق، توافدوا إلى صحراء مصر وسوريا ليحيوا فى عزلة، ويتأملوا فى نصوص الكتاب المقدس التى كانوا قد استظهروها ويمارسوا التدريبات الروحانية التى كانت تأتيهم بصفاء روحى مثل ذلك الذى كان الرواقيون والإبيقوريون والكلبيون Cynics قد سعوا إليه. كان الآباء الإغريق قد اعتبروا الرهبنة مدرسة فلسفة جديدة. مارس الرهبان فضيلة «الاهتمام بذات الفرد pro-soche» الرواقية؛ استعدوا هم أيضا للموت وتبنوا أسلوبا للحياة جعل منهم أشخاصاً «غير قابلين للتصنيف atopos»، غير نمطيين، خارج المعايير. وبمنتصف القرن الرابع كان بعض رهبان الصحراء هؤلاء قد أصبحوا روادا للروحانية الصامتة التى أتت إليهم بحالة من السكينة الباطنية.

كان إڤاجريوس البنطى (٣٤٨– ٣٩٩)، الذى أصبح أحد قادة رهبان الصحراء المصرية يُعلم رهبانه فنون التركيز اليوجية التى كانت تبعث فيهم السكينة، بحيث، وبدلا من السعى إلى تحديد المقدس بحصره داخل مصنفات عقلانية بشرية، يصبح باستطاعتهم تنمية صمت مُصْغٍ متيقظ. رأى أن الصلاة ليست حديثا مع الله، أو تأملا فضولياً للجوهر المقدس؛ بل إنها تعنى عملية «التخلص من الأفكار». ولأن الله يكمن خارج متناول جميع الكلمات والمفاهيم فلابد أن يكون العقل «عارياً»: كانت نصيحة إڤاجريوس لتلاميذه هى «حينما تُصلّى، لا تُشكل صورة لله داخلك، ولا تترك عقلك تُطبع عليه أية أشكال». اعتقد أنه من الممكن اكتساب إدراك حدسى تلقائى بالله يختلف تماما عن أية معرفة مصدرها التفكير المنطقى. لا يجوز للمتأمل أن يتوقع

مشاعر غرائبية، أو رؤى أو أصواتا سماوية، فتلك ليست مصدرها الله، بل خياله المحموم، ولن تجدى سوى فى إلهائه عن هدفه الحقيقى: «بورك العقل الذى يكتسب تحررا كاملاً من الأحاسيس أثناء الصلاة». أسمى بعض الآباء الإغريق الصلاة نشاطا للقلب (kardia)، لكن تلك التسمية لم تُضمر أن الصلاة تجربة عاطفية. فقد كان «القلب» يمثل مركز الإنسان الروحى، ما أسمته كتابات اليوبانشاد الهندية «الذات الخالدة atman»، الحقيقية.

واليوم، فكثيرا ما تُفهم التجربة الدينية على أنها تجربة عاطفية زخمة، لذا، فقد يبدو تحريم إيڤاجريوس لـ «الأحاسيس» نزقا مستغربًا. بيد أنه، وفى جميع الموروثات العظمى، أعلن المعلمون على الدوام أن الرؤى، الأصوات، ومشاعر الورع والتفانى قد تكون إلهاء، بعيدة كل البعد عن كونها ضرورية فى المسعى الروحانى. ليس ثمة علاقة لإدراك الله، برهمن، النرڤانا أو الداو بالعواطف. كان المسيحيون منذ البدايات الأولى يعون ذلك، كثيرا ما كانت طقوس العبادة صاخبة وغير مقيدة: وبزعم إلهام من «الروح القدس» كان ثمة أحاديث بلغات غريبة، وحالات غشية، ونبوءات تلقائية. لكن القديس بولس أبلغ بحزم أهل كورينثوس ممن تنصروا، أن حالات الانتشاء تلك لابد أن يُبقَى عليها داخل الحدود المقبولة، وأن الإحسان كان يفوقها أهمية بكثير. فالقاعدة الراسخة فى كل الديانات الكبرى هى وجوب إدماج التجربة الدينية، بنجاح، فى الحياة اليومية إذ إن الروحانية المشوشة تجعل من ممارسها إنسانا حالما، غريب الأطوار لا يمكنه التحكم فى نفسه، وكل تلك دلالات سيئة حقا.

كان تحذير إيڤاجريوس لرهبانه ضد «الأحاسيس» تأكيدا لتلك الرؤية المركزية. هدف الكثير من نظم التأمل، مثل اليوجا، أو السكينة الباطنية هو فطام العقل والقلب عن أساليب الإدراك المبتذلة المعتادة، والمساعدة على

اكتشاف مدى لتجارب جديدة. كان تنمية المشاعر والأحاسيس العادية والاستغراق فيها يعنى أن المتأمل يظل أسير مدىً عقلى من المفترض له التسامى عليه. كما أنه لا يجوز للمتأمل الاضطلاع بهذه الرحلة فى أعماق العقل من دون توجيهات معلم أو مرشد روحانى. فالغوص فى اللاوعى مخاطرة، وبإمكان المرشد الجيد توجيه تلاميذه عبر تقلبات المزاج الخطيرة إلى حالة السكينة الباطنية، الصمت المتجذر لدى مستوى من النفس أكثر عمقاً من العواطف.

كانت حياة رهبان الصحراء بالغة الرتابة. وليس من قبيل المصادفة أن الأشخاص، من جميع العقائد، الذين أرادوا القيام بمثل ذلك النشاط التأملى نظّموا حياة تنسكية ترعى احتياجاتهم. تختلف التفاصيل من ثقافة إلى أخرى، لكن التماثلات لافتة. وُجد أن الانعزال عن العالم، الصمت، التنظيمات الجماعية – حيث يرتدى الجميع نفس الثياب ويفعلون الأشياء ذاتها يوما بعد يوم – وُجِد أنها تدعم المارس للتأمل خلال رحلته التى كثيرا ما يكون فيها وحيدا، تُجذّره فى الحقيقة وتفطمه عن الاستثارة والدراما التى تتعارض مع الخبرة الدينية. كانت تلك الممارسات تزود المتأمل بالاستقرار اللازم لمجابهة الحالات الوجدانية المتطرفة التى يتعرض لها دائما الراهب، اليوجى، أو الباحث عن السكينة الروحية hesychast. حينما يُنظر إلى التجربة الروحية بصفتها مساوية للحماس، فإن فى هذا دلالة على أن الأشخاص فى سبيلهم إلى فقدان الصلة مع الإيقاعات النفسية للحياة الباطنية. لم يكن السعى إلى السكينة hesychia هو «التصوف» الذى نعنيه اليوم. لم يكن نوعا متخصصا من الصلاة، تسِمه رؤى تحوز على الإعجاب، غير متاح سوى لنخب من المارسين. من المؤكد أن الرهبان كانوا هم المتخصصين لأنهم كانوا يكرسون

أنفسهم لهذا النشاط الروحانى طوال الوقت، بيد أن عامة الناس كانوا يمارسونه أيضا. كان من المفترض أن يكون جوهر كل الممارسات المسيحية - اللاهوتية، الشعائرية، نشاط التأويل، الأفعال الأخلاقية والإحسان - هو التوجه الصامت المتحفظ المتنسك. لم يكن هذا حصرا على المنعزلين، بل كان بالإمكان خبرته فى العبادات العامة والصلاَتِ الإنسانية. كان جريجورى (٣٣١- ٣٩٥) من مدينة نيسا هو أحد أشهر الداعين إلى لاهوت الصمت الجديد. كان متزوجا، وعمل خطيبا محترفا إلى أن أصبح أسقف نيسا. شارك، على مضض، فى الجدل السياسى حول توجه آريوس. شعر بالقلق من تلك الخلافات اللاهوتية، إذ إنه رأى أن من المستحيل حسم الخلاف حول التعاليم المسيحية من موقع سلطوى متباعد. فاللاهوت يعتمد على الممارسة، ولا يستطيع تقييم حقيقته إلا الأشخاص الذين يسمحون لمعتقداته أن تغيرهم. رأى أيضا أننا لا نستطيع مناقشة الله عقلانيا بأسلوب مناقشتنا للكائنات العادية، لكن هذا لا يعنى التخلى عن التفكير فى الله. علينا الدفع بأنفسنا قدما وبعقولنا إلى حدود ما بإمكاننا معرفته، ثم الهبوط إلى أبعاد أكثر عمقا حتى ظلام اللامعرفة والاعتراف باستحالة وجود وضوح نهائى. وبعد الإحباط البدئى، ستدرك الروح «أن الإرضاء الحقيقى لرغبتها يتكون من الاستمرار الدائم فى مسعاها، وعدم التوقف أبدا فى صعودها، حيث ترى أن كل تحقيقٍ لرغبتها يولّد باستمرار رغبة فى الوصول إلى الأعلى المتسامى». على المرء أن يترك خلفه «كل ما يمكن إدراكه من خلال العقل» بحيث يصبح «الشىء الوحيد المتبقى للتأمل هو غير المرئى المستعصى على الفهم».

كان بإمكان جريجورى أن يرى أن تلك المسيرة كانت فاعلة فى حياة موسى. كان لقاؤه الأول مع الله هو الكشف لدى الشجرة المتوهجة حيث عرف

أن الله الذى قـال «إنى أنا» هو الكينونة ذاتها. فكل شىء آخـر فى الكون «تدركه الحواس أو يتفحصه الذكاء» يمكنه فقط المشاركة فى الكينونة التى تُبْقى عليه كل لحظة بعد هذا الكشف الاستهلالى. مضى موسى، مثل كبار الفلاسفة، يشغل نفسه بتفحص منهجى للعالم الطبيعى. لكن، وفيما أن بإمكان الطبيعة أن تقودنا إلى التوصل إلى «الكلمة» الذى من خلاله صُنع العالم، فليس بإمكانها أن توصلنا إلى الله ذاته. بيد أنه، حينما تسلق موسى الجبل وولج الظلام الدامس على قمته، كان فى المكان الذى به الله، هذا على الرغم من عدم رؤيته أى شىء. كان قد ترك، فى نهاية المطاف أساليب الإدراك المعيارية خلفه، ووصل إلى نوع من الإبصار مختلف تماما. حدس، بعد أن كاد قد دفع بعقله إلى النقطة التى لم يكن بوسعه تخطيها، «الآخرية» الصامتة الموجودة أبعد من متناول الألفاظ والمفاهيم. وحينما يفهم الساعى إلى تلك السكينة الباطنية hesychast هذا، يدرك أن أية محاولة لتعريف الله بوضوح «تصبح صنماً، تجسيداً ذاتيا لله، ولا تجعله معروفا لنا».

كان جريجورى يعرف أن بيان نيقيا قد أدى إلى تشوش مسيحيين كثيرين. كيف يتأتى أن يكون للابن طبيعة الأب ذاتها دونما أن يصبح إلها ثانيا؟ ولأنهم لم يكونوا على معرفة بالمصطلحات اليهودية التقليدية، شعروا بالحيرة إزاء هوية الروح القدس. قضى باسيليوس شقيق جريجورى الأكبر وأسقف قيصرية كبدوقية (٣٣٠- ٣٧٩) وقتا بعيدا عن أسقفيته ليبحث عن حل. لابد أن يتوقف المسيحيون على التفكير فى الله على أنه مجرد «كائن» أكبر من أنفسهم وأكثر قدرة. ليس هذا هو الله. كان المبدأ الجديد للخلق يوضح أنه لا سبيل إلى معرفة الله، فلا تستطيع عقولنا سوى التفكير فى الكائنات الموجودة فى الكون؛ ليس بوسعنا تخيل «العدم» الذى منه تشكل العالم، لأننا لا

نستطيع التفكير سوى فى أشياء لها امتداد مكانى أو صفات. من المستحيل علينا معرفة ما كان يحدث قبل خلق الله، لأنه ليس باستطاعتنا التفكير سوى من منطلقات زمانية. وهذا ما عناه القديس يوحنا حينما قال «فى البدء كان الكلمة».

«لأن الفكر لا يستطيع السفر خارج «كان»، ولا يستطيع الخيال تخطى «البداية» مهما جعلت فكرك يسافر خلفا إلى أبعد ما يستطيعه، ومهما بذلت من جهد مضنٍ لترى ما هو أبعد من «الابن» ستجد أنه من المستحيل أن ترجع خلفا أبعد من البداية (البدء)».

(باسيليوس: عن الروح القدس)

ما يقع خلف الكون أو خارج نطاقه ليس باستطاعتنا إدراكه أو تخيله. حينما نحاول التفكير فى «خالق» هذا الكون تتصلب عقولنا. بيد أنه باستطاعتنا رؤية آيات وآثار لله فى عالمنا. أصر باسيليوس بإحيائه تمييز الفيلسوف فيلو بين جوهر الله الذى لا سبيل إلى معرفته وبين «أنشطته أو طاقاته»، أصر على أننا لن نتمكن أبدا من معرفة جوهره، بل إنه بغير استطاعتنا الحديث عن هذا الجوهر. والصمت هو الوحيد الذى يناسب ما يكمن بعيدا عن متناول الكلمات. لكننا باستطاعتنا تشكيل فكرة عن «الطاقات» القدسية التى ترجمت «الله» الذى هو أقدس من أن يناقش، إلى مصطلحات بشرية: الكلمة الذى تجسد، والحضور المقدس الذى يحلُّ داخلنا والذى يسميه الكتاب المقدس «الروح القدس».

ولكن يبين للمسيحيين أن الأب والابن والروح القدس ليسوا ثلاثة «آلهة»

متمايزة، صاغ باسيليوس مبدأ الثالوث. فى البداية، اعتقد المسيحيون أن يسوع، الكلمة المتجسد، والروح القدس، كائنان إلهيان منفصلان. لكن بولس أوضح أنهما كانا واحدا وغير منفصلين، أى أن السيد هو الروح. ولأنهما قوى إلهية، فإن الكلمة والروح ليستا زائلتين محدودتين أو منفصلتين مثل كائنات خبراتنا العادية. وبمرور الوقت، أدرك المسيحيون أن القوى الإلهية التى كانوا يخبرونها أثناء الطقوس والممارسات بالكنيسة غير محدودة لا يمكن تعريفها، من ثم لابد أن «الكلمة» و«الروح» تشيران إلى نفس القوى الإلهية. لم يكن الله كائنا بالأعداد أو الامتداد، من ثم، فليس الأب والابن والروح القدس ثلاثة «آلهة» متمايزة. كان الوثنيون يفكرون فى «آلهتهم» كأعضاء فى النظام الكونى لكل منهم شخصيته ووظيفته، لكن رب المسيحيين لم يكن كائنا مثل تلك الكائنات. حينما نقول إن الأب والابن والروح القدس إله واحد، فنحن لا نعنى أن «واحد + واحد + واحد = ٣» بل إن «اللامحدود غير المعروف + اللامحدود غير المعروف + اللامحدود غير المعروف يساوى اللامحدود غير المعروف». نفكر فى الكائنات التى نعرفها كموضوعات مفردة أو مجوعات من موضوعات مختلفة. لكن ليس الله مثل ذلك. ومرة أخرى، فإن عظمة الله المطلقة التى لا يمكن وصفها أو الحديث عنها كانت هى المفتاح إلى فهم الثالوث المقدس والسبب فى أن الثالوث ليس شيئًا غير معقول منطقيا أو عددياً هو أن الله ليس كائنا يمكننا أن نعرّفه وفقا لمصنفات بشرية مثل الأعداد.

ورغم أن الثالوث كان مُحيّرا بالنسبة للمسيحيين الغربيين فقد كان مركزيا لروحانية الأرثوذكسية الشرقية. فى مطلع العصر الحديث حينما كان الغرب يطور أسلوبا عقلانيا تماما فى التفكير عن الله والعالم، روّعت لا عقلانية

الثالوث الفلاسفة والعلماء. لكن بالنسبة للآباء الكبدوقيين - باسيليوس، جريجورى، وصديقهما جريجورى من نزيانزوس (٣٢٩ - ٣٦٠) - كان هدف مبدأ الثالوث هو جعل المسيحيين يتوقفون عن التفكير فى الله بأساليب عقلانية لأن هذا يؤدى بنا إلى التفكير فيه على أنه كائن حيث إن قدرة عقولنا لا تتعدى هذا. لم يكن الثالوث «سرا» يجب الاعتقاد فيه، بل صورة كان من المفترض أن يتأملها المسيحيون ويتمعنون فيها بأسلوبهم الخاص. كانت «أسطورة» لأنها تتحدث عن حقيقة غير متاحة للتفكير العقلانى، ومثل أية أسطورة أخرى، كانت تكتسب المعنى فقط لدى ترجمتها إلى أفعال عملية. حينما كان المسيحيون يتأملون الله الذى كانوا يعرفونه كثلاثة وواحد، يدهمهم إدراك أن الله لا يشبه أى شىء فى نطاق خبرتهم. وهكذا، فإن الثالوث كان يذكر المسيحيين بألا يفكروا فى الله كشخصية بسيطة، وأن ما نسميه الله لا يمكن إخضاعه للتحليل العقلانى أو إتاحته له. فالثالوث آلية تأملية لمجابهة النزوع الوثنى لدى أشخاص مثل آريوس الذين ينظرون إلى الله كمجرد كائن.

حينما كان الآباء الكبدوقيون الثلاثة يقدمون مفهوم الثالوث إلى معتنقى المسيحية الجدد بعد طقس تعميدهم، كانوا يميزون بين جوهره؛ طبيعته الباطنية التى تجعل منه ما هو، وبين صفاته الظاهرية hypostases. لكل منا جوهر نجد صعوبة فى تحديده لكننا نعرف أنه جوهر شخصيتنا غير القابل للاختزال. فهو الذى يجعلنا من نحن لكن تعريفه صعب. نحاول التعبير عن هذا الجوهر للعالم الخارجى على شكل خصائص ظاهرية متنوعة - عملنا، نسلنا، ممتلكاتنا، ملابسنا، تعبيرات وجوهنا ولزماتنا السلوكية وتلك أشياء بإمكانها أن تتيح للآخرين معرفة جزئية بطبيعتنا الباطنية الجوهرية. كما أن اللغة تعبير ظاهرى شائع جداً عن ذلك الجوهر. فإن ألفاظى تنتمى إلىّ

بوضوح، لكنها ليست كل ما أنا، دائما ما نترك شيئا غير منطوق به. من ثم، كان هناك فى «الله» وعى إلهى بالذات ظل لا سبيل إلى معرفته، إلى تسميته، إلى النطق به. لكن المسيحيين قد خبروا غير المعروف أو المنطوق به فى مظهر خارجى أمكن ترجمته إلى شيء فى متناول البشر المحدودين، المقيدين بالحواس، المحدّدين بالحواس، المحددين بالزمان. أحيانا كان الآباء الكبدوقيون يستخدمون لفظ «الوجه prosopon» بدل التعبير الخارجى أو الظاهرى hypostasis، كان اللفظ يعنى أيضا تعبير الوجه أو الدور الذى يختار الممثل أن يؤديه. حينما تُرجم prosopon إلى اللاتينية أصبح persona، أو القناع الذى يرتديه الممثل بحيث يتمكن الجمهور من التعرف على طبيعة شخصيته وكان مزوداً بآلة لتكبير الصوت مكنت الجمهور من سماعه.

لكن، لم يكن من المطلوب أن «يعتقد» أى أحد فى أن تلك حقيقة واقعية مقدسة. كان الثالوث «سرا» لا لأنه لغز يستعصى على الفهم يجب تقبله كما هو. كان «سرا» لأنه تكريس، «طقس دخول»، يدفع بالمسيحيين داخل أسلوب تفكير مختلف كليا عن الإله والمقدس. كان باسيليوس يميز باستمرار بين الرسالة العلنية kerygma للكنيسة التى تعلمها للجمهور وبين الدوجما dogma، المعنى الباطنى لهذه الرسالة الذى يمكن إدراكه فقط بعد استغراق طويل فى الصلاة الطقوسية. كان الثالوث نموذجا أساسياً للدوجما، حقيقة تأتى بنا فى مواجهة حدود اللغة، لكن بالإمكان الإيحاء بمعناها من خلال الإيماءات الرمزية فى طقوس العبادة، وممارسة صمت الروحانية التأملية التى تؤدى إلى السكينة. كان المشاركون الجدد يتعلمون الإبقاء على عقولهم فى حركة دائمة، تتأرجح ذهابا وأوبة بين «الواحد» و«الثلاثة». كان هذا النظام العقلى يساعدهم، بالتدريج، على أن يخبروا داخلهم التوازن الباطنى للعقل

الثلاثى. شرح جريجورى النزيانوسى هذا النمط، نمط «الخطو خارج الذات» الذى ينتج عن هذا:

«بمجرد أن أدرك «الواحد» يضيئنى بهاء «الثلاثة»، بمجرد أن أتعرّف على «الثلاثة» أُحْمَل عودة إلى «الواحد». حينما أفكر فى أى واحد من «الثلاثة» أفكر فيه ككل، فيملأ عينىّ، ويراوغنى الجزء الأعظم مما أفكر فيه. لا أستطيع إدراك عظمة هذا «الواحد» كى أستطيع أن أنسب عظمة أكبر للآخرِيْن. حينما أرى الثلاثة معا، أرى مشعلاً واحدا فقط، ولا أستطيع تبين النور غير المقسم أو أستطيع قياسه».

لم يكن الثالوث يختلف عن المندالا، ذلك الرسم التخطيطى، أو أيقونة الدوائر متحدة المراكز التى يركز فيها البوديون أثناء التأمل لتجميع قوى كيانهم الروحية الحيوية معا، ليتحرروا ويصلوا إلى حالة من التناغم. آنذاك، كان الثالوث نشاطا أكثر منه مبدأ عقائديا ميتافيزيقياً مجردا. وقد يعود اعتقاد غالبية المسيحيين الغربيين فى عدم جدوى مفهوم الثالوث وعبثيته وغرابته إلى أنهم لم يتلقوا هذه التدريبات التأملية الروحانية.

كانت دوغما الثالوث ترمز أيضا إلى الجوهر kenosis، الذى كان المسيحيون يلمحونه فى قلب الكينونة. كانت كل شخصية «قناع Persona» من الثالوث تشير إلى الأخريات، فلا يوجد منها من هو مكتمل فى ذاته وبذاته. وربما كان من السهل التعبير عن ذلك فى هيئة تصويرية. للأيقونة، فى المسيحية الأرثوذكسية الشرقية وظيفة دوغماتية تعليمية تعبر عن الحقيقة الداخلية للمعتقدات أو المبادئ، وأحياناً تكون للأيقونة الضخمة نفس مكانة الكتاب المقدس. إحدى أشهر الأيقونات على مدى الزمن هى «ثالوث العهد القديم». لرسام القرن الخامس عشر الروسى ألكساندر روبلف، الذى أصبح

صورة نموذجية بدنية للمقدس فى العالم الأرثوذكسى. الصورة مستمدة من قصة إبراهام والأغراب الثلاثة، الذين صورهم روبلف ملائكة، رُسلا من الله الذى لا سبيل إلى معرفته. يمثل كل منهم أحد «أشخاص» الثالوث؛ يبدون متشابهين تماما ويمكن تمييزهم فقط من خلال أثوابهم الملونة والشارة الموجودة خلف كل منهم. أصبحت مائدة إبراهام مذبحا، واختزلت الوليمة التى أعدها لهم إلى كأس للقربان المقدس. يجلس الملائكة الثلاثة فى دائرة، رمز الكمال واللانهائية، ويتموضع الناظر لدى جانب المائدة الخالى. بهذا يوحى روبلف مباشرة أن بإمكان المسيحيين أن يخبروا الثالوث فى طقوس القربان المقدس، فى مناولة بين الله وبين أحدهم الآخر، وباستدعاء قصة سفر التكوين - فى حياة قوامها التراحم. يجذب الملاك الذى يحتل المركز، مباشرة، انتباهنا، لكنه لا يبادلنا التحديق، بل ينظر باتجاه الأب، الملاك الذى على يمينه. وبدلا من أن يبادله اهتمامه، يوجه الأب اهتمامه إلى الشخصية المُتبدية فى يمين اللوحة والذى تتجه نظرته إلى داخله. من ثم، نجد أنفسنا وقد جُذبنا إلى داخل تلك الحركة الدائمة التى وصفها جريجورى النازيانزوسى. ليس هذا إلها مهيمنا يتطلب الولاء الحصرى له والانتباه الكلى إليه. لا نلتقى هنا بأية أقنعة أو شخصيات يتقمصها كل منهم، بل إن كل واحد منهم يحيلنا إلى الآخر من خلال التجرد اللانهائى من أية سمات شخصية.

ليس ثمة ذاتية فى الثالوث، بل «صمت» و«تفريغ للذات kenosis». يفرغ الأب الذى هو أساس الكينونة، ذاته من كل ما تحتويه، وينقلها إلى الابن، بعد أن يتخلى عن كل شىء، حتى إمكانية التعبير مرة أخرى عن ذاته فى «كلمة». «فبعد النطق بـ «الكلمة» لم يعد للأب «أنا»، من ثم يظل «صامتا» و«لا سبيل إلى معرفته» إلى الأبد. ليس ثمة ما باستطاعتنا قوله عن الأب، لأن «الرب»

الوحيد الذى نعرفه هو «الابن». فى مصدر الكينونة ذاتها يوجد «لا شىء» ينّطق به تماما مثل البرهمن، والداو، والنيرفانا، لأن «الآب» ليس كائنا آخر ولا يوجد ما يماثله فى خبرتنا الدنيوية. ولأن «الأب» يربك جميع أفكارنا عن الشخصية ويتحداها، ولأن العهد الجديد يقدمه على أنه نهاية المسعى المسيحى، يصبح مسعانا رحلة إلى اللامكان، للاشىء، للا أحد. وبنفس الأسلوب، فإن الابن، سبيلنا الوحيد إلى المقدس، هو مجرد أيقونة لجوهر الحقيقة، التى تظل، كما تؤكد اليوبانيشاد «خارج متناول الإدراك». ومثل أى رمز، يشير «الابن» خارج ذاته إلى «الأب»، فى حين أن «الروح القدس هو «الذات الأزلية atman لـ «الأب» وهو أيضاً «نحن» بين «الأب» و«الابن». ليس باستطاعتنا أن نصلى له، لأنه الجوهر الباطنى لكل الكائنات، بمن فيها ذواتنا نحن.

توصل المسيحيون الغربيون إلى فهم مماثل للثالوث من خلال طريق نفسى كان قد رسم خطوطه القديس أوغسطين (٣٥٤- ٤٣٠) أسقف هيپون بشمال إفريقيا. كان أوغسطين، قبل تحوله للمسيحية قد خبر عدم رضا مقلق دفع به لدراسة المدارس الفلسفية الواحدة بعد الأخرى. جرّب المذهب المادى، مذهب اللذة، والمانوى (مذهب مسيحى لاأدرى) قبل أن يكتشف الإفلاطونية المحدثة، التى دهمته، و فقا لما قاله لاحقا، مثل وهج من النار وأنقذته من اليأس. ومثل معاصريه، كان انعدام استقرار الحياة المادية التى بدت وأنها ترتعد على حافة العدم، يسبب له الرعب. تجنب أوغسطين المسيحية فى البداية. وجد فكرة التجسد غير مقبولة كما أحبطه الأسلوب الذى كُتب به الإنجيل. لكن أدت قراءته لكتابات بولس، وأسقف ميلانو أمبروز (٣٣٩- ٣٩٧) إلى تحول دراماتيكى حينما «تدفق إلى قلبى نور اليقين الثابت. وهربت جميع ظلال

التـردد واخـتـفت». وباسـتـثنـاء القـديس بولس، لم يكن لأى من اللاهوتيـين الغربيين تاثيـر على المسيـحيـة الكاثوليكيـة والبروتسـتانتـيـة أقوى من تـأثير أوغسطين. فنحن نألفه بحميمية أكثر من أى مفكر آخر في العصور القديمة المتأخرة من خلال كتابه «اعترافات». وفى إحدى أكثر الفقرات شـهرة فى «الاعترافات» أوضح أن دراسة العالم الطبيعى لن تمنحنا معلومات عن الله:

«مؤخراً أحببتك، أيها الجمال القديم الحديث،

مؤخراً أحببتك»! انظر، كنت فى الباطن وكنت

أنا فى الظاهر، وهناك بحثت عنك، استغرقت،

وأنا الذى لم يكن قد تشكل بعد، فى الأشياء الجميلة التى

شكَّلتها وصنعتها أنت. كنت معى، ولم أكن معك.

أبعدتنى عنك الأشياء التى لم تكن لتكون، لو أنها لم توجد فيك».

كـان الله «داخلنا» لكن لم يكن بوسع أوغـسطين العـثـور عليـه لأنـه «كـان خارج ذاته». و طالما حصر مسعاه فى العالم الظاهرى ظل أسير التغير الهش الذى كـان قـد سبب له عمـيق القلق. حـينمـا سـاءل العـالم الفـيـزيقى عن الله أجابته الأرض، البـحـر، السمـاء والأجرام السمـاوية قـائلة «لستُ هو، لكنه هو من صنعنى». لكنه حينما تساءل: «ما أحبه إذن بحبى لإلهى؟» كان أوغسطين يعرف أن ليس بوسعه، مثل حكمـاء اليوبانشـاد، سـوى الإجـابة، «لا شـىء.. لا شـىء».

«لا جمـال فيزيقى، لا بهـاء، وقتـى، لا تـألق لضوء يزهو بنفسه لعينى، لا لحن حلواً للأغـانى.. لا عبق لطيفـاً للأزهـار أو الزيوت أو العطور، لا غـذاء سمـاوياً (منًّا)، أو عسلاً، أو أطراف تستخدم فى الأحضـان الجسدية».

لكن الله كان كل هذه الأشياء «الخيال الداخلى. هناك يسطع ضوء على روحى لا يمكن لأى مكان أن يحتويه، صوت ينطلق به لا يمحوه أى زمن، عبق ينتشر لا تستطيع أى رياح تبديده، ذائقة تنبثق لا يمكن للأكل محوها.. هذا ما أحبه فى حبى لله».

يخبرنا الكتاب المقدس أن الله صنعنا فى هيئته، ومن ثم، كان باستطاعتنا أن نجد داخلنا صورة تتوق، مثل أية صورة أفلاطونية، إلى نموذجها الأول. إذا نظرنا داخلنا سنكتشف ثلاثية فى ملكاتنا العقلية: الذاكرة، والفهم، والإرادة أو الحب التى تمنحنا بصيرة عن حياة الله الثلاثية. كانت الذاكرة تأسر أوغسطين. كان يعتقد أنها ليست مجرد ملكة التذكر لكنها تشمل العقل بأكمله، الوعى واللاوعى، وكانت مصدر حياتنا العقلية والوجدانية مثلما أن الأب هو أساس الكينونة. كان يمتلئ بالرهبة لدى تفحصه الذاكرة: «يا إلهى، إنها شىء يبعث القشعريرة، تعددية عميقة لا متناهية».

«ما أكونه، إذن، أنا يا إلهى؟ أى نوع من المخلوقات أنا؟

حياتى. حياة غير مستقرة، متعددة غير قابلة للقياس البتة. فى حقول

ذاكرتى ومغاراتها وكهوفها، المليئة بأشياء لا تعد ولا تحصى.. أُبحر،

أتنقل سريعا بين هذا وذاك. أغوص عميقا بقدر استطاعتى،

ولا توجد نهاية فى أى مكان؛ هكذا هى قوة الذاكرة. هكذا هى

قوة الحياة فى رجل يعيش حياة فانية».

تمنحنا الذاكرة ومضات عن اللانهاية، لكن من أجل اللقاء مع المقدس، يكون عليها إجهاد نفسها حتى تتخطى ذاتها إلى العقل الأسمى intellec-tus، المكان الذى يمكن للروح فيه أن تلتقى الله بحميمية عميقة.

حينما تحدث أوغسطين عن «العقل» كان يعنى شيئا مختلفا عما نعنيه به الآن. لم يكن «العــقل intellectuo» الذى عناه هو مــجــرد ملكة المنطق والحسابات والنقاش. فى العالم القديم كان الناس ينظرون للعقل المفكر -rea son على أنه منطقة خلفية تحدها من ناحية قوانا العقلانية المنطقية ratio ومن الجــانب الآخــر العــقل الأســمى intellechus وهو نوع من الذكــاء الخالص، كان الهنود يسمونه بودى buddhi. من ثم، فهو أسمى من العقل المفكر، لكننا لا نستطيع بدونه التفكير بإطلاقه. ليس للعقل البشرى قدرة، إذا تُرك لذاته، على النظر بتجرد إلى الكائنات المتغيرة فى عالمنا والوصول إلى أى حكم صحيح بشأنها، لأنه ذاته مبتلى بالوقتية والتغير. تمكن أوغسطين من التعرف على عدم استقرار العالم وعدم ديمومته، تلك الأمور التى تسببت له فى عميق القلق قبل تحوله، لأن الأفلاطونيين أخبروه أنه يملك داخله معياراً متأصلاً للاستقرار، ضوءا باطنيا، «دائما، حقيقيا، يسمو على عقلى المتغير». من ثم، يوجد بالنفس منطقة يمكن للعقل فيها الوصول خارج نطاق ذاته. كان هذا هو العقل الأسمى، ذروة الفكر، قمته المُخترقة» وميضه. من ثم، حينما تفحص أوغسطين أعماق عقله، اكتشف أنه منمذج على غرار الثالوث، النموذج الأصلى للكينونة جميعها. تولّد الذاكرة، داخل العقل البشرى، العقل الأسمى، مثلما ينجب «الأب» كلمة يعبر بها عن طبيعته الجوهرية. يبحث العقل الأسمى، داخل العقل البشرى، عن النفس، ويحبها، ويتقصاها فى خبايا كهوف الذاكرة التى ولّدتها، مثلما تسعى الذاكرة إلى المعرفة بالذات التى يكبسلها العقل الأسمى وتحبها. ذلك النشاط الذى يحدث فى عقولنا هو انعكاس باهت لـ «الروح»، رابطة الحب بين «الأب» و«الابن».. وتشكل الملكات الثلاث المختلفة، الذاكرة، الإدراك، الحب- فى الله، «حياة واحدة، عقلا واحد، وجوهرا واحدا» داخل أنفسنا.

بالنسبة لأوغسطين، الأفلاطوني، لم تكن عملية «المعرفة» نشاطا يبادر الإنسان به لكنه شيء يحدث لعقله. فالمعرفة ليست شأن تقييم موضوع خارجي وتعريفه ومنابلته، يجذب الشيء الذي «يُعرَف» المفكر إلى علاقة حميمية معه. وبالنسبة لفكرة أوغسطين عن الثالوث، فلم تكن معرفة الله منفصلة عن حب الله. لكنه لم يتوقع من قرائه القبول بكل ما يقوله؛ فقد رأى أن عليهم أيضا الاضطلاع بهذا النشاط الاستبطاني التأملي الذي قاده هو إلى هذا اللاهوت، وجعله واقعا بالنسبة لهم، وإلا سيظل، مثل الأسطورة، غير مصدّق.

كان أوغسطين رجلا معقدا، ولم يكن شخصه أو لاهوته دونما عيوب، كان بإمكانه أن يكون متعصبا، كارها للنساء، ومكتئبا - فاقم نزوعه إلى الاكتئاب حقيقة أنه شاهد انهيار الأقاليم الغربية من الإمبراطورية الرومانية، وكانت مصيبة تماثل كارثة بيئية رهيبة. نجد أن الحزن العميق يغلب على أعماله المتأخرة. حينما تم ترسيمه أسقفا لهيپون عام ٣٩٦، أصبح موضوعا لحملة تشويه شخصية شرسة، مُثقلا بوطأة إدارة أسقفية تسودها الانقسامات العميقة، وعانى من سوء الصحة. في العام ذاته اجتاح الملك الإرك وأتباعه القوط الغربيون اليونان، وكانت تلك هي أولى جحافل البرابرة التي أسقطت الإمبراطورية الرومانية: عام ٤١٠، استولى الإرك على مدينة روما نفسها ونهبها. أدى سقوط روما إلى إغراق أوروبا الغربية في عصور الظلام التي دامت سبعمائة عام، ولم تحفظ ثقافتها سوى في الأديرة والمكتبات المنعزلة، التي غدت حصونا للحضارة وسط بحر من البربرية. حينما توفي أوغسطين عام ٦٣٠، كانت قبائل الفندال Vandals (قبائل جرمانية بربرية اجتاحت فرنسا وشمالي إفريقيا في القرن الخامس، واحتلت روما ونهبتها) قد حاصرت هيپون، وفي العالم التالي، قامت بحرق المدينة تماما.

هذا هو سياق مبدأ أوغسطين عن الخطيئة الأصلية، والذى يعتبر أحد إسهاماته الأقل إيجابية فى اللاهوت الغربى. أتى بتأويل جديد تماما للإصحاحين الثانى والثالث من سفر التكوين، حيث زعم أن خطيئة آدم أنزلت اللعنة الأزلية بذريته. وعلى الرغم من الخلاص الذى أتى به المسيح للبشرية فمازال البشر يُضعفهم ما أسماه أوغسطين «حب الشهوات -concupis cence»، تلك الرغبة اللاعقلانية للبحث عن المتعة فى الكائنات، بدلا من الله ذاته. ويتبدى هذا النزوع بقوة فى الفعل الجنسى حينما تُغرِق الشهوة قوانا العقلية، وتنسينا الله، ويستمتع المخلوقات ببعضهم دونما خجل. عكس شبح العقل الذى تمرغ فى وحل فوضى الأحاسيس الجسدية الهمجية مأساة روما التى كانت مصدر النظام والقانون والحضارة والتى خسفت بها القبائل البربرية الأرض. لم ير المفسرون اليهود أبدا خطيئة آدم من هذا المنظور الكارثى، ولم يقبل المسيحيون اليونانيون الذين لم يكونوا قد تأثروا بهجمات البرابرة، مبدأ الخطيئة الأصلية. هذه العقيدة، التى ولِدت من الحزن والمعاناة والخوف، تركت للمسيحيين الغربيين إرثا صعبا ربط بين الجنس والخطيئة بأسلوب لا تنفصم عراه، وساعد على اغتراب النساء والرجال عن حالتهم البشرية.

وعلى الرغم من أن اليونانيين وجدوا تأويله لقصة آدم وحواء حَرْفياً بأسلوب مبالغ فيه، بيد أن أوغسطين لم يكن حرفياً متعصبا فى تفسيره للإنجيل، فقد كان يأخذ العلم على مجمل الجد، وسيهيمن «مبدأ التوفيق» الذى استخدمه على التفسير الإنجيلى فى الغرب حتى وقت متأخر فى العصر الحديث. مثلا، هناك مزمور يعكس بوضوح النظرة القديمة التى كانت قد تغيرت قبل عصر أوغسطين بوقت طويل، حيث كان الناس يعتقدون فى وجود

بحار فوق الأرض تتسبب فى سقوط المطر. رأى أوغسطين أنه من العبث تفسير هذا النص حرفيا. فقد كان الله يوائم بين حقائق التنزيل وعلوم تلك الأزمنة حتى يسهل على الإسرائيليين فهمها؛ أما اليوم فيجب تأويل هذا النص بشكل مختلف. أصر أوغسطين على أنه حينما يتصادم المعنى الحرفى للنص الإنجيلى مع المعلومات العلمية الموثوقة، فعلى المفسر احترام العلم وإلا سيسئ إلى مصداقية النصوص الإنجيلية. كما أنه رأى عدم جواز حدوث مشاجرات غير لائقة حول تفسير الإنجيل. فإن من يشتبكون فى نقاشات حادة حول الحقائق الدينية يعشقون آراءهم الشخصية وينسون إحدى تعاليم الإنجيل الرئيسية التى تأمرنا بحب الله وحب الجار. لا يجوز للمؤول الفراغ من تفسير أى نص قبل جعله يؤسس لـ «مملكة الإحسان» وإذا جاء التفسير الحرفى داعما للكراهية فلابد من تأويله رمزيا بحيث نجعله يدعو للحب.

كان أوغسطين قد استوعب الروح المؤسسة للاهوت «الصمت» الإغريقى، لكن الغرب لم يطور روحانية صمت ناضجة حتى القرن التاسع حينما تمت ترجمة كاتب إغريقى غير معروف إلى اللاتينية واحتلت كتاباته مكانة شبه كنسية رسمية. استخدم اسما مستعارا وهو دنيس الأريوباجاسى، أول أثينى اعتنق المسيحية على يد القديس بولس، لكنه من المؤكد أنه كتب قرب نهاية القرن الخامس ومطلع القرن السادس. مارس دنيس تأثيرا عميقا، فى فترة العصور الوسطى، على كل لاهوتى غربى مرموق. والسبب فى أن القلة من الأفراد الآن هم من سمعوا به، هو أحد أعراض الوهن الدينى الراهن.

لم ير دنيس أى تعارض بين الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والمسيحية، هذا على الرغم من أنه من شبه المؤكد أنه كان يكتب عام ٥٢٩ حينما أغلق الإمبراطور جوستنيان «الأكاديمية» ودفع بالفلاسفة إلى الاختفاء. وقام بإلغاء

طقوس الأسرار الإليوسية. كان الفيلسوف أفلوطين قد رأى أن جميع الكائنات تشع من «الواحد»، فى حركة ظاهرية تتوازن من خلال توق الكائنات جميعها إلى العودة للوحدة البدئية. وبأسلوب يكاد يكون متماثلا، تخيل دنيس الخلق كعملية خطو خارج الذات ekstatis تفجّر شبه أيروسى للخير الإلهى وكأنما الله «قد اندفع خارج ذاته من منطلق عنايته المُحّبة لكل شيء». ليس الخلق أمرا حدث مرة واحدة فى الماضى البعيد، لكنه أسطورة، عملية مستمرة أزلية تقوم على التناقض يتم من خلالها، وبشكل دائم «جذب (الله) بعيدا عن عرشه المتسامى بحيث يأتى ليسكن داخل الأشياء جميعها» ومع ذلك فله «القدرة على البقاء داخل ذاته».

لكنه، وكما رأى، فمن المستحيل فهم هذا بأسلوب عقلانى، لأنه ليس بإمكان عقولنا أن تفكر خارج نطاق كون الكائنات التى لا تستطيع فهم شيئين متناقضين لا يتوافقان فى نفس الوقت. دائما ما يفكر المتدينون فى الله، ومن المهم أن يفعلوا ذلك. لكنهم بحاجة أيضا إلى معرفة متى يلوذون بالصمت. كان منهج دنيس اللاهوتى محاولة إرادية لجعل جميع من كان يُعلّمهم من المسيحيين – عامة الناس، الرهبان، الكهنة– يصلون إلى هذا المنعطف وذلك من خلال إدراكهم الواعى بحدود اللغة. لا نستطيع فعل ذلك سوى بالتحدث عن الله والإنصات إلى ما نقوله بعناية. وكما أوضح دنيس، فقد مُنِح الله اثنين وخمسين اسما فى الإنجيل. يلقب الله بالصخرة، ويشبّه بالسماء والبحر والمحارب. وكل هذا لا بأس به طالما يخدم هدفا بعينه. ولأن ذات الله دائما ما تفيض داخل مخلوقاته، كلها – حتى ولو كانت صخرة – فبإمكان هذا أن يُنبئنا بشيء عن المقدس. إن الصخرة رمز جيد لديمومة الله واستقراره. لكن، ولأن الصخرة ليست حية، فهى بعيدة كل البعد عن الله الذى هو الحياة ذاتها،

من ثم، فلن يغرينا شيء أبدا على القول بأن الله صخرة. لكن الصفات الأرقى التي ينعت بها الله — القداسة التي لا يمكن التعبير عنها، الوحدة، الخير، وما شابه ذلك - أكثر خطرا لأنها تترك انطباعا زائفا أننا نعرف كنه الله يقينا. «هو» (يكون) خير، حكيم، وذكي، «هو» (يكون) واحد؛ «هو» (يكون) ثالوث.

في أطروحته عن «أسماء الله» أعاد دنيس، رمزيا، طرح «نزول» الله من عزلته المتعالية إلى العالم المادي، وهكذا بدأ بمناقشة الصفات القدسية الأكثر تعاليا وسموا. في البداية، تبدو كل منها ملائمة، لكن يكشف التفحص الثاقب عن أنها غير مُرضية. إن الله واحد حقا – لكن هذا التعبير ينطبق فقط على المخلوقات التي تُعرَّف بالقيمة العددية. الله ثالوث، لكن هذا لا يعني أن ثمة ثلاث «شخصيات» مجموعها ثلاثي بالأسلوب المألوف لنا. الله لا اسم له– لكنه له العديد من الأسماء. لابد وأن يكون الله قابلاً للفهم – لكن، لا سبيل إلى معرفته؛ ويقينا فإن الله ليس «خيْرا» مثل أي إنسان «خيّر». تدريجيا نعي أن حتى أسمى ما ننعت به الله لابد وأن يكون مضللا.

ثم يتتبع دنيس «نزول» الله إلى أعماق العالم المادي، ويناقش صور الله الفيزيقية غير الملائمة في الإنجيل. بالطبع، فلا يمكن قراءة هذه النصوص حرْفيا، لأنها مليئة «بقصص خرافية لا تصدّق». في أول إصحاح بسفر التكوين، يسمي الإنجيل الله خالقاً «وكأنما هو مجرد حِرَفِي» لكن النص يمضي ليخبرنا بأشياء أكثر عبثية. يزوِّد الكتاب المقدس الله:

«بخيول وعربات حربية وعروش، ويزوده بمآدب مُعدّة بعناية، ويصوره يشرب حتى الثمالة، ناعسا ويعاني من عواقب السُكر. وماذا عن نوبات الغضب التي تعتري الله (في الإنجيل) وأحزانه، وأيمانه المتنوعة، ولحظات ندمه، واللعنات التي ينطق بها، مرات حنقه، والأسباب الكثيرة المخادعة التي يُبرّر بها عدم وفائه بوعوده؟».

ورغم فجاجة ذلك وابتذاله، فهو مفيد، لأن هذا اللاهوت الفظ يسبب لنا صدمة تجعلنا نقدر حدود كل اللغة الفقهية واللاهوتية. علينا أن نتذكر هذا حينما نتحدث عن الله، وننصت إلى أنفسنا بأسلوب ناقد، وندرك أننا نثرثر بغير منطق أو اتساق، ونلوذ، وقد خجلنا، بالصمت.

يرى دنيس أننا حينما نستمع إلى نص مقدس يُقرأ بصوت عالٍ أثناء القداس، ونطبق هذا النهج على قراءاتنا، نبدأ ندرك أنه، حتى بالرغم من أن الله كشف عن هذه الأسماء لنا، فليس لدينا أدنى فكرة عما تعنيه. من ثم، فعلينا إنكارها، الواحد تلو الآخر، وفى تلك الأثناء، نقوم بعملية صعود رمزى من أساليب الإدراك الأرضية إلى الأساليب الأكثر قداسة. من السهل إنكار الأسماء الفيزيقية. فمن الواضح أن الله ليس صخرة، أو نسيما لطيفا، أو محاربا، أو صانعا. لكن حينما نأتى إلى الأوصاف المفاهيمية نجد أن علينا أن ننكرها أيضا فالله ليس عقلا بأى معنى نفهمه، كما أنه ليس عَظمة أو قوة أو نورا أو حقيقة أو خيالا أو قناعة، أو فهما أو خيرا - أو حتى أحد الآلهة وفقا لإدراك البشر. بل إنه ليس باستطاعتنا القول بأن الله «يوجد» لأن خبرتنا البشرية بما هو موجود مؤسسة فقط على كائنات فردية محدودة ليس لأسلوب كينونتها علاقة بـ «الكينونة» ذاتها:

«من ثم.. فالله يُعرف من خلال المعرفة، ومن خلال

عدم المعرفة؛ هناك فهم له، سبب، معرفة، لمس،

إدراك، رأى، تخيل، اسم ، وأشياء كثيرة أخرى،

لكنه لا يُفهم، ليس ثمة شيء يمكن أن يُقال عنه،

ليس بالاستطاعة تسميته. إنه ليس أحد الأشياء

الكائنة، كما أنه ليس معروفا فى أى من الأشياء،

الكائنة، إنه (يكون) كل الأشياء فى كل شىء ولا شىء فى أى شىء».

ليس هذا مجرد ألغاز منطقية عقيمة كانت تترك الناس فى حالة من الحيرة المحبطة. كان هذا تدريبا روحانيا، إذا تم أداؤه بنجاح، يأتى بالمشاركين فيه إلى نفس البصيرة المذهولة كما كان يحدث فى مسابقات البراهموديا.

اتخذ تدريب دنيس الروحانى شكل العملية الجدلية (الدياليكتيكية)، وكانت تتكون من ثلاث مراحل. أولا، علينا أن نجزم بما يكونه الله: الله صخرة؛ الله واحد؛ الله خير؛ الله موجود. لكننا إذا أنصتنا إلى أنفسنا بعناية سنلوذ بالصمت، وقد صرعنا عبء عبثية هذا الحديث عن الله. فى المرحلة الثانية، ننكر كلا من تلك النعوت. لكن «أسلوب الإنكار» يماثل «أسلوب الجزم» من حيث عدم الدقة. ولأننا لا نعرف ما الله، فليس باستطاعتنا معرفة ما لا «يكونه» الله، من ثم، علينا إنكار الإنكارات: ليس الله بلا مكان، بلا عقل، بلا حياة، بلا وجود. فى أثناء هذا التدريب، نتعلم أن الله أسمى من قدرة الكلام البشرى «ليس فى متناول أى جزم» و«ليس فى متناول أى إنكار». فإن القول إن الله «ظلام» يماثل فى دقته القول إن الله «نور»؛ والقول إن الله «يوجد» هو غير دقيق مثل القول إنه «لا يوجد» لأن ما نسميه الله لا يقع فى نطاق «العلاقة الإسنادية بالوجود أو عدم الوجود». لكن، ما يعنيه هذا؟ يقودنا التدريب إلى انهيار الكلام apophasis، الذى يتصدع ويتحلل فى مواجهة عدم الوجود المطلق لسبيل إلى معرفة ما نسميه الله.

وفيما تنهار لغتنا نخبر «خطوا فكريا خارج الذات intellectual ekstasis». نتوقف عن تأكيدنا الشفاهى الزائف على كون الله أقدس من أن يعبر

عنه، تغدو حقيقة «أنه لا يوجد أى نوع من الأشياء [يكونه] الله بصيرة حققناها بأنفسنا، تفريغ «يخرجنا من عُقال ذواتنا». ومثل المشاركين الجدد فى طقوس أسرار إليوسيس، نصبح غرباء عن أساليبنا القديمة للتفكير والحديث. ليس هذا الإدراك الجديد تجربة عاطفية. فإذا لم يكن بوسعنا معرفة الله، فليس بوسعنا أن نشعر بوحدة مع الله أو أن تخامرنا أية أحاسيس كتلك. يؤدى بنا منهج دنيس الجدلى إلى حالة من الانتشاء العقلى ينقلنا خارج نطاق مدركاتنا اليومية ويعرفنا بأسلوب آخر للإبصار. ومثل موسى على قمة الجبل، نعانق الظلمة، ولا نخبر أى وضوح، بل نعرف أننا، وبمجرد أن غسلنا عقولنا من الأفكار غير الملائمة أو الكافية، التى تعيق فهمنا، فنحن، وبأسلوب ما، فى المكان الذى يوجد به الله:

«وبعد أن نبذَ كل ما يستطيع العقل إدراكه، ونستغرق كلية

فى اللاملموس واللامرئى، ينتمى [موسى] بالكامل إليه

الذى هو خارج نطاق كل شىء. وهنا، وحينما يكون المتأمل ليس ذاته أو شخصا

آخر، يتوحد بقوة مع غير المعروف تماما فى نشاط من

المعرفة الكلية، ويعرف ما ليس فى متناول العقل من خلال معرفته لا شىء».

وبمجرد أن نترك أوثان الفكر خلفنا، نتوقف عن عبادة الصور الزائفة، إسقاطات عقولنا ورغباتنا. تزول الأفكار الزائفة التى تعيق وصولنا للحقيقة التى لا يمكن التعبير عنها، ومثل موسى، وقد نسينا ذواتنا، يصبح باستطاعتنا البقاء صامتين فى حضرة الله الذى لا سبيل إلى معرفته.

لكن لن يكون هذا مفهوما بالطبع إلا إذا دام الفرد بهذا التدريب الروحانى مرة ومرات. لا يعتبر دنيس «الخطو خارج الذات ekstasis» هذا «ذروة» غرائبية للتجربة. فعلى الجميع، القساوسة والعامة معا، أن يطبقوا هذا النهج الجدلى الثلاثى على نصوص الكتاب المقدس فيما يستمعون إليها وهى تقرأ بصوت عال أثناء القداس. وحينما يسمعون الله يدعى «صخرة» «صانعا» «حكيما» أو «خيرا» عليهم أن يجزموا، ينكروا، ثم ينكروا الإنكار، بحيث يزداد وعيهم، فيما هم يخوضون التجربة، بقصور كل اللغة اللاهوتية - بل حتى قصور ألفاظ الكتاب المقدس المُلهمَة. يصبح باستطاعتهم، فى اللحظات الفاصلة أن «يسمعوا» صمت الآخر المقدس فوق كل الكلمات والذى يكمن خارج نطاق حدود الكلام. طبّق دنيس فى كتابه «اللاهوت الروحانى» هذا النهج على مراسم العبادة، كى يُلقى الضوء على المعنى الأعمق للإيماءات الرمزية المُطقسنة. رأى أن ذلك «خطو خارج الذات» جماعيا لا فرديا، وأن على القساوسة والمصلين معا أن يستغرقوا معا «فى الظلام الموجود خارج نطاق العقل». يخلص دنيس إلى أنه، فى النهاية «سنجد أننا ليس لدينا فقط قصور فى الكلمات، بل إننا عاجزون عن النطق والمعرفة».

كان لاهوت دنيس مؤسسا على طقوس العبادة بالإسكندرية، التى كانت تنظر إلى المناولة المقدسة ليس فقط على أنها إعادة تمثيل لعشاء يسوع الأخير، بل أيضا على أنها أليجورى (قصة رمزية تعبيرية) عن صعود الروح إلى الله. لم يكن نهجه لمجموعة نخبوية من المتأملين المتفحصين، بل يبدو أنه كان جزءا من التثقيف العام للمؤمنين الذين تم تعميدهم، والذين كان من المتوقع لهم أن يجدوا من السهولة تتبع صور الهبوط والصعود بعد أن ألفوها فى طقوس العبادة. حينما كان الكاهن يترك صومعته ويسير وسط المصلين

يرشهم بالماء المقدس، كان لابد لهم وأن يروا ذلك إعادة تمثيل رمزية لـ«الخطو خارج الذات ekstasis» الذى يغادر فيها الله، على الدوام، عزلته ويندمج مع خلقه. وحينما كان الكاهن يدير ظهره للمصلين، ويدخل صومعته، ويختفى عن الأنظار ليكرس الخبز والخمر، كان دنيس يرى فيه نظيرا لموسى حينما ترك قومه «وبرفقة بعض الكهنة» ولج «الظلمة الغامضة لعدم المعرفة» على قمة جبل سيناء.

ومثل جميع التعليمات العقائدية فى عالم المسيحية الأرثوذكسية اليونانية، كان نهج دنيس يمارَس فى جو طقوسى مكثف. كانت الموسيقى الموحية، والحركات الدرامية المؤسلبة، وسُحُب البخور العبقة، والوقار الروحانى، كانت كلها تضمن ألا تكون العملية الجدلية تدريبا عقليا جافاً، بل كانت تؤدى، فى سياق، ومثل جميع العروض الجمالية، يلمس مشاعر الناس، ويحركهم على مستوى كيانى أعمق. وفيما كانوا ينصتون إلى كلمات الكتاب المقدس تتلى بصوت عالٍ بترتيل خاص يميزها عن الخطاب العادى، وينتبهون ناقدين، كما علمهم دنيس، لكلمات الصلوات والتراتيل، كان الكهنة والمصلون، واقعيا، يقولون لأنفسهم «لا هذا.. ولا ذاك».. ليست الحقيقة التى نسميها الله هذا أو ذاك، لكنها آخر لا نظير له. كانت طقوس العبادة دائماً طقوسا تُدخِل جميع المشاركين إلى أسلوب إبصار جديد، تماما مثل طقوس الأسرار القديمة. حينما كان دنيس يتحدث عن مرشده الأسقف هايروثيوس كان يستعمل تعبيرات مرتبطة بطقوس الأسرار الأليوسية التى كان الإمبراطور جوستينيان قد حظرها لتوه. قال إن هايروثيوس لم «يتعلم» هذه الحقائق من خلال دراسته لمعتقدات الكنيسة، لكن بإتاحة الفرصة لجمال الطقوس ورمزيتها بالتأثير فيه، «كان يخضع لأشياء مقدسة». يُلمح دنيس بهذا إلى أن

هايروثيوس كان ينقل المعرفة التى حدسها إلى الناس، لا بالحديث عنها، بل بالأسلوب الذى كان يؤدى به الطقوس الذى كان يوضح أنه قد وصل إلى حالة من التماهى مع الطقوس.

كان يُنظر إلى دنيس فى المشرق على أنه مجرد تلميذ للكبدوقيين الأوائل ولماكسيموس، النجوم البارزين للكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، لكنه تمتع فى الغرب بمكانة هائلة وأصبح من المرجعيات القائدة. قام اللاهوتى الأيرلندى چون سكوتوس إريجينا (٨١٠- ٨٧٧) - الذى كان يعمل فى بلاط تشارلس الأصلع، ملك الفرنجة الغربيين - بترجمة أعمال دنيس إلى اللاتينية. ومثل دنيس أصرَ إريجينا فى كتاباته على أن الله «لا شىء» لأنه لا يملك «كيانا» بأى معنى بإمكاننا أن نفهمه. لكن الله أيضا «كل شىء»، لأن كل مخلوق يشكل الله جوهره يصبح تجلِّياً لله. ترجم إريچينا أيضا أعمال جريجورى النيسانى، ومكسيموس وغيرهما من الآباء الإغريق وجعل بذلك الحكمة الأرثوذكسية الشرقية فى متناول الغرب الذى كان مازال يعانى من الرضوض، لكنه كان قد بدأ يزحف خارج فترة طويلة من البربرية التى تلت سقوط روما، وينضم من جديد إلى العالم الخارجى. أخذ الناس فى الغرب، اسم دنيس المستعار على محمل الجد، مما جعله يحتل مكانة شبه رسولية لارتباط الاسم بالقديس بولس. لكن اللاهوتيين الغربيين لم يكن لديهم نزوع لتطبيق نهجه على طقوس العبادات، لأن القداس الغربى كان مختلفا عن نظيره الشرقى. لكن النهج الصامت كان مركزيا فى أسلوب فهمهم للحقيقة الدينية وفى الأسلوب الذى كانوا به يثقفون العامة عن كيفية التفكير فى الله. وبمقدم العصور الوسيطة كانت العادة الصامتة قد أصبحت متأصلة فى الوعى المسيحى الغربى.

6

الإيمان والعلم

بنهاية القرن الحادى عشر كان الفلاسفة واللاهوتيون الغربيون قد اضطلعوا بمشروع اعتقدوا أنه جديد تماما. بدأوا يُطبّقون التفكير المنطقى، منهجياً، على حقائق العقيدة الإيمانية. كانت أوروبا آنذاك قد بدأت تستفيق من العصور المظلمة التى كانت قد دهمتها بعد سقوط روما. كان الرهبان البنديكتيون بدير كلونى ببرغندى قد بدأوا حملة لتعليم رجال الدين والعامة الذين كانوا، بغالبيتهم، يجهلون المبادئ الأولى للمسيحية. تم بناء مئات الكنائس فى أنحاء العالم المسيحى، حتى فى القرى والمستوطنات الصغيرة بحيث يتمكن الناس من حضور القداس والاستماع إلى القراءات الإنجيلية. دعم هذا التثقيف القيام بمناسك الحج. كان عامة الناس أثناء تلك الرحلات الطويلة الشاقة إلى الأماكن المقدسة– القدس، روما سنتياجو دو كومبستلا، كونكا، أو جلاستونبرى– يَخْبرون «تحولا» ويتركون شئون الحياة جانبا ويتوجهون إلى مراكز القداسة.

كانوا يسافرون فى مجموعات من الحجيج، مكرسين طوال الرحلة لمُثل التنسك من تقشف وإحسان والامتناع عن الجنس واللاعنف. كان الأثرياء يتقاسمون المشاق والحرمان مع الفقراء الذين كانوا بدورهم يدركون القيمة الروحية لفقرهم. وبدلا من أن يتعلموا دقائق التعاليم الدينية، كان المسيحيون الغربيون يتعرفون على عقيدتهم كأسلوب عملى للحياة. وبنهاية القرن، شهدت أوروبا التزاما لافتا بين المسيحيين من عامة القوم، وبدأ الأوربيون يُصنّعون هوية مسيحية غربية جديدة ومميزة.

وفى تلك الأثناء وفيما تعرف الرهبان الأوربيون على الإرث الفكرى لجيرانهم الأكثر رقيا فى العالمين البيزنطى اليونانى والإسلامى، بدأوا يفكرون ويؤدون الصلوات بأسلوب أكثر «عقلانية». كان أحد قادة الدعاة إلى تلك

الروحانية الجديدة هو آنسلم من نورماندى، رئيس أحد أكبر الأديرة مكانة بنورماندى والذى عينه ويليام روفوس أسقفا لكنتربرى بإنجلترا عام ١٠٩٣. كان قد استثاره التوجه الجديد للعقلانية وأراد أن يجعل التعاليم المسيحية التقليدية متسقة عقليا. لم تراوده قط فكرة إخضاع ولائه لله للبرهان العقلانى، بل إنه رأى كتاباته «تسير من خلال الإيمان إلى الفهم، بدلا من أن تسير من خلال الفهم إلى الإيمان». اعتقد أن على الرجال والنساء استخدام جميع ملكاتهم لدى مقاربتهم الله، وأراد آنسلم أن يجعل الحقائق التى تدرك بالحدس مفهومة، بحيث تشارك جميع أجزاء عقله فى تأمل الله وتفحصه. كان أوغسطين قد علم مسيحيى الغرب أن أنشطتهم العقلية تعكس المقدس، وكان هذا ينطبق بخاصة على قواهم العقلانية. كان آنسلم يخاطب الله مناجيا

«أعترف يا إلهى، ممتنا، أنك صنعتنى على صورتك، كى أستطيع أن أتذكرك، أفكر فيك، وأحبك». اعتقد أن هذا هو سبب وجود كل «مخلوق عقلانى»، من ثم، على الناس ألا يألوا أى جهد من أجل «تذكر، فهم، وحب الخير الأعظم».

لكن كان من الصعوبة البالغة التفكير فى الله، أو حتى استدعاء أى حماس لتفحصه وتأمله. كان آنسلم يدرك تماما البلادة التى تجعل الصلوات مهمة شاقة. فى سطور «المناجاة Proslogion» الافتتاحية، التى صاغها شعرا راقيا، يتأسى على حسه بالاغتراب عن المقدس. فقد تسببت نقائصه فى طمس صورة الله داخله بدرجة أنه مهما حاول لا يستطيع القيام بالمهمة التى من أجلها خلِق. من ثم، عليه التخلص من الكسل العقلى، وباستخدامه تفكيره المنطقى، وعقله، وخياله وعواطفه، يوقظ عقله ويستثيره. وهكذا، كانت قواه العقلانية التى عثر عليها مؤخرا، بخاصة، آلية وهبه الله إياها لإيقاظ روحه وإنارتها.

لكنه لم يكن لديه أية أوهام عن عقل الإنسان المنطقى، وكان يعرف أنه غير قادر على فهم الله الذى لا سبيل إلى معرفته، ناجاه قائلاً: «يا إلهى، أنا لا أحاول أن أشق طريقى إلى أعاليك، لأن فهمى لا يقوى على هذا أبدا، كان فقط يريد إدراك:

«القليل من حقيقتك، المكرس لها قلبى بالفعل والتى يحبها، لأننى
لا أسعى إلى الفهم كى أكتسب الإيمان، لكننى ألزِم
نفسى كى أفهم، والأكثر من هذا، فإننى على يقين من أننى
إذا لم ألزم نفسى بهذا الأسلوب فلن أفهم».

كان آنسلم مازال يستخدم الفعِل «أعتقد credere» بمعناه الأصلى أى

كشأن متعلق بالقلب، مركز الإنسان، لا فعل عقلانى خالص، كما كان بالنسبة لأوغسطين، بل نشاط لا ينفصل عن الحب. ولأن معنى لفظ «العقيدة» قد تغير منذ وقت آنسلم، نجد أن الترجمة الإنجليزية «أنا أعتقد كى أفهم» للأصل اللاتينى crdo ut intelligam، ترجمة مضللة لأنها تترك الانطباع أن على الفرد أن يُرغم عقله على التقبل الأعمى لعدد من التعاليم غير المفهومة قبل أن يستطيع فهم الولاء للعقيدة والثقة بها. كان آنسلم يقصد معنى مختلفا تماما: ليس للحقيقة الدينية معنى بدون التزام معبَّر عنه عملياً. ربما كانت الترجمة الأفضل هى «أنا أُشرِك نفسى كى أستطيع أن أفهم». كان آنسلم يحاول التخلص من كسله فى الصلاة بإشراك كل ملكاته، وكان على يقين من أنه طالما لا يُشرك نفسه فلن يستطيع الفهم. من ثم ولكى يُشعل اهتمام القارئ، يدعوه للتفكير فيما يسمى الآن «البرهان الأنطولوجى على وجود الله».

فى الفصل الثانى من «المناجاة» يطلب من الله أن يساعده على أن يفهم «أنه موجود» بالأسلوب الذى تعلمه آنسلم. لم يكن دنيس ليوافق على هذه المحاولة، لأنه لا يمكن القول إن الله «موجود» بالأسلوب الذى يستطيع البشر فهمه. لكن آنسلم كان يحاول التعبير عن بصيرة مباشرة باستخدام المصطلحات الميتافيزيقية الجديدة المنتشرة آنذاك، بأسلوب يستثير قارئ القرن الحادى عشر. عرّف الله بأنه «ذاك الشىء الذى لا يمكن التفكير فى شىء آخر أكثر منه كمالا». كان يطلب من قرائه أن يفكروا فى أعظم شىء بإمكانهم تخيله أو تصوره – ثم أن يعودوا ويفكروا أن الله كان أعظم كثيرا من كل هذا وأكثر كمالا. لابد أن الله أكثر سموا من أى «شىء» يمكن للعقل البشرى الإحاطة به.

كأفلاطون، كان من الطبيعى لآنسلم أن يعتقد أن طبيعة «ontos» الله

ذاتها تحوى داخلها ضرورة أن يكون الله «موجودا». يتهجد قائلا: «سيدى الله، إنك (كائن) عن حق بدرجة أنه من غير الممكن أن افكر فيك على أنك غير موجود». وبما أن التفكير كان شيئاً يحدث للشخص الذى يفكر، كانت الفكرة فى العقل لقاء حميميا مع ما هو «معروف»، من ثم، ففى عالمٍ كان الفكر الأفلاطونى مازال يهيمن عليه، كانت مثل تلك الرؤية متقبلة تماما. لم يكن لدى انسلم أدنى شك فى وجود الله، من ثم، لم يكن يحاول أن يقنع شخصا متشككا. كان لا يستطيع تخيل وجود شخص «ملحد» سوى ذلك الأحمق الذى جاء ذكره فى المزامير: «قال الجاهل فى قلبه ليس إله» (مزامير ١٤: ١). اعتقد آنسلم أن فكرة الله متأصلة فى الإنسان: حتى هذا الملحد كانت لديه فى عقله فكرة عن الله وإلا لما استطاع إنكارها. وعلى الرغم من أننا نعيش فى عالمٍ معيب، فإن لدينا تصوراً عن الكمال والاكتمال المطلقين. لكن الشىء الذى لا وجود له إلا فى العقل يمثل تناقضا مُصطلحياً، لأن التواجد على مستوى الواقع أعظم وأكثر اكتمالاً من التواجد كمجرد مفهوم عقلى:

«إذا كان هذا الذى لا شىء أعظم منه يمكن أن يفكر فيه
موجودا فى الإدراك فقط، إذن فهذا الشىء
الذى لا يمكن التفكير فى شىء أعظم منه هو شىء بالإمكان
التفكير فيما هو أعظم منه. ومن الواضح أن هذا مستحيل».

من ثم انتهى آنسلم إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك شك فى أن هذا «الأعظم» موجود «فى الإدراك والواقع معا». لا يستطيع الشخص الذى يعيش فى العالم الحديث المختلف فكريا الآن أن يفترض أنه بمجرد تفكيره أن لديه مائة دولار، ستتواجد النقود فى جيبه. لكن لم يكن آنسلم يحاول «إثبات»

رؤيته علميا أو منطقيا، الأحرى أنه كان يستخدم قدراته المنطقية لإيقاظ عقله الخامل بحيث يستطيع هذا العقل «إشراك» نفسه فى الحقيقة المقدسة الحلولية. وكان فى صميم هذا «الإثبات» القناعة الصامتة بأن أية فكرة يمكن للبشر تصورها عن الله من المحتم لها أن تكون أقل كثيرا كثيرا من حقيقته.

كانت «القراءة» بالنسبة للرهبان فى أوروبا عصر الأوسطية لا تمارَسْ لمجرد اكتساب المعلومات لكنها كانت تدريبا روحيا مكنهم من ولوج عالمهم الباطنى وهناك كانوا يواجهون الحقائق التى يكشفها الكتاب المقدس ليروا ما إن كانوا بمستوى تلك الحقائق. كانت القراءة - على انفراد أو كمجموعة فى طقوس العبادة - جزءا من عملية تحول شخصى. كان الراهب يقضى، يوميا، فترة فى قراءة النصوص المقدسة، ويتبصر فى الصفحات إلى أن تصبح جزءا من حقيقته الباطنية. كانت القراءة تدريبا متهمـًا محببا، وكان للراهب مطلق الحرية أن يمضى فيها دونما تسرع إلى أن تشتعل «الكلمات» و«يسمع» معناها الباطنى. فى كتابه «الصلوات والتأملات» ذهب آنسلم بهذه الممارسة إلى مرحلة أكثر تقدما. فبدلا من الاتصال بالمقدس من خلال كلمات الإنجيل، خاطب الله مباشرة بكلماته هو. كان أيضا يكتب للرجال والنساء الذين كانوا يريدون ممارسة دراسة الكتاب المقدس وتفحصه من خلال القراءة. أوضح، فى تمهيده للكتاب أن تلك «الصلوات» لا يجوز «قراءتها بانفعال، بل بهدوء لا يجوز تصفحها سريعا، بل يجب أن تُستوعب أجزاء قليلة منها كل على حدة، مع تأمل عميق متمعن». للقراء حرية الانغماس فى الكتاب ثم التوقف كلما أرادوا ذلك فليس الهدف هو اكتساب المعلومات بل «إيقاظ عقل القارئ على حب الله وخشيته، أو لتفقد ذاته». وبهذا النهج ستؤدى القراءة إلى لحظة تمعن، رهبة، أو بصيرة. من ثم، فمن أجل أن يستفيد القارئ، عليه

الانسحاب، عقليا وجسديا، من ضغوط الحياة اليومية، ومقاربة كل تأمل بإطار عقلى متلق:

«هيا أيها الرجل الصغير، ابتعد لفترة عن عملك اليومى،

اهرب للحظة من دوامة الأفكار.. ادخل إلى الغرفة الداخلية لروحك،

احجب كل شيء باستثناء الله وما سيساعدك فى البحث عنه،

وحينما توصد الباب على العالم الخارجى، اسع إليه».

لا يستطيع الفرد مقاربة الأفكار الدينية بنفس الأسلوب الذى تسير به أعماله، أو يشترك به فى مناقشات الحياة اليومية. عليه أن يترك هذه العقلية التى يرشدها التفكير العقلانى جانبا من أجل إتاحة الفرصة لهذه الصلوات والتأملات أن «تشتعل».

لم يصل آنسلم إلى «برهانه» بواسطة عملية عقلانية منطقية صارمة. كان رهبانه قد توسلوا إليه ليمدهم بتأمل عن معنى الإيمان، وكان قد حاول جاهدا أن يجد محاجة بدهية واحدة تثبت حقيقة الله. كان على وشك أن يتوقف حينما فرضت فكرة نفسها عليه بإلحاح متزايد، وأخيرا، «وحينما أرهقتنى مقاومة إلحاحها، أتانى أخيرا ذاك الذى كنت قد يئست منه». قال إيدمر، مؤرخ آنسل إن «البرهان» وصله فى لحظة انتشاء اشترك فيها القلب والعقل معا: «فجأة حدث أثناء صلوات الفجر أن أنارت بركة الله قلبه، وأصبح كل شيء واضحا فى عقله، وملأ كيانه كله حس بالفرح والانتشاء». استوقفت تفاصيل تلك «التجربة» كُتابا كثيرين فيما بعد، لكنها لا يبدو أنها كانت موضع اهتمام كبير من آنسلم أو إيدمر. كان هم آنسلم الأوحد هو عثوره على أفضل وسيلة يمكنه استخدامها كى يساعد بها الآخرين.

«بدا لى أن هذا الذى منحنى كل تلك البهجة لاكتشافه، لابد له، إذا كتبته أن يمنح نفس المتعة لمن يقرءونه». دوّن هذا فى كتابه «المناجاة» الذى أعطاه عنوانا فرعياً «إيمان يبحث عن فهم».

لم يكن آنسلم أول من حاول الوصول إلى «برهان» على وجود الله. فى القرن الثامن، كان مسلمو العصر العباسى يتمتعون بازدهار ثقافى، ألهمه التقاؤهم بالنصوص الإغريقية والسيريانية والسنسكريتية القديمة التى كانت قد تُرجمت إلى العربية. كان كثير من المترجمين من المسيحيين المحليين الذين تعاطوا فى البداية مع العلوم الوضعية مثل الطب والفلك؛ ثم بعد ذلك، أولوا اهتمامهم لأعمال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين الميتافيزيقية، بحيث أصبح إرث الإغريق الفلسفى والعلمى، تدريجيا متاحا للعالم المتحدث بالعربية مع اهتمام خاص بالعلوم.

بدأ المسلمون بدراسة علم الفلك، والخيمياء والطب والرياضيات ونجحوا فى هذا وكانت لهم اكتشافاتهم المثيرة للإعجاب. طوروا مبحثا خاصا بهم أسموه الفلسفة. ومثل فلاسفة القرن الثامن، أراد الفلاسفة المسلمون أن يعيشوا وفقا للقوانين العقلانية التى اعتقدوا أنها تحكم النظام الكونى. كان هؤلاء علماء ورياضيين، وأرادوا تطبيق ما تعلموه على الدين.

بدءوا، باتباعهم نموذج الفلاسفة الإغريق، بمحاولة الإتيان ببراهينهم على وجود الله، بتأسيسهم على آراء أرسطو عن «المحرك الأول» ومبدأ أفلاطين الحلولى. ومثل آنسلم، لم يخامر أيا من كبار هؤلاء الفلاسفة -- يعقوب بن إسحق الكندى (ت عام ٨٧٠) ومحمد بن زكريا الرازى (ت ٩٣٠) وأبو نصر الفارابى (ت ٩٨٠) – الشك فى وجود الله، لكنهم أرادوا إدماج معرفتهم العلمية فى تعاليم القرآن. مارس كثيرون منهم تدريبات المتصوفين الروحية، و

وجدوا أن أساليب التركيز اليوجية وترتيل التسابيح تضيف بعدا جديدا على دراساتهم. وجد الفلاسفة الأكثر راديكالية فكرة الخلق من العدم غير مقبولة بنا ، على الأسس الفلسفية، لكنهم اعتقدوا أن الفلسفة والنصوص المقدسة (القرآن) طريقان صحيحان إلى معرفة الله، لأنها جميعها توفى باحتياجات أفراد مختلفين. وفى نفس الوقت، كانوا مقتنعين أن الفلسفة شكل من التدين أكثر تطورا لأنه ليس متجذرا فى زمن أو مكان معين، بل يتخطى الأزمنة والأماكن. رأى أبوعلى بن سينا (٩٨٠- ١٠٣٧) الفيلسوف المرموق، والذى اشتهر على نطاق واسع فى الغرب، أن الرسول كان يتمتع بمعرفة مباشرة حدسية بالله تماثل تلك التى يتمتع بها المتصوفون، من ثم تمكن من تجاوز العقلانية والمنطق، لكن بإمكان الفلاسفة تنقيح فكرة المقدس وتنقيتها من الخزعبلات والصفات البشرية للحيلولة دون أن تصبح وثنية.

كانت الفلسفة تجربة علمية قيّمة ومثقفة. كان الفلاسفة المسلمون منفتحين على الأفكار الجديدة ولم يجدوا غضاضة فى التعلم من الإغريق الذين اعتادوا تقديم الأضحيات للأصنام. كان الكندى قد قال إنه لا يجوز أن نخجل من الاعتراف بالحقيقة واستيعابها من أى مصدر تأتينا منه حتى لو أتتنا من خلال أجيال سابقة أو شعوب أجنبية. رأوا أنه من الخطر عزل الأفكار الدينية عن الفكر المعاصر. أصر أحد فلاسفة القرن الحادى عشر أن على الساعى إلى الحقيقة ألا يتجنب أى علم، أو يحتقر أى كتاب، أو يتشبث بتعصب بأية عقيدة. أدت هذه العقلانية الصارمة بالبعض إلى تطوير رؤية صامتة راديكالية. رأى ابن سينا أن وحدانية الله تعنى أن الله فى منتهى البساطة، ليس لكينونته الجوهرية صفات مميزة من ثم، فليس ثمة ما يقوله العقل عنه، حتى بالرغم من أننا نعلم أنه خيّر، حيّ، وقادر من خبرتنا الخاصة بهذه

الصفات. أما أبو يعقوب السجستانى (ت عام ٩٧١) والذى كان ينتمى للطائفة الإسماعيلية، فقد طور أسلوبا جدليا يماثل أسلوب دنيس، يقوم على توكيد أسماء الله وإنكارها.

لكن إله الفلاسفة بدا، وبأسلوب خطير، وأنه يماثل «آلهة السماء» القديمة، الذين تباعدوا، ثم اضمحلوا من وعى أتباعهم. ورغم رغبة الفلسفة فى التكيف مع عقيدة الجماهير وإيمانهم، لكنها ظلت مسعى للأقلية، ولم تضرب بجذورها فى العالم الإسلامى. وجد غالبية المسلمين أنه من المستحيل التواصل مع إله الفلاسفة، ذلك الإله القصى المجرد الذى بدا لهم وأنه حتى على غير دراية بأن البشر موجودون، ولا صلة له بهم. وربما أن الفلاسفة أنفسهم وجدوا أن الطقوس الصوفية تساعد على جعل هذا الإله الصارم حقيقة واقعية فى حياتهم، ويبدو أن ابن سينا فى نهاية حياته كان يطور فلسفة مؤسسة على البصيرة الحدسية والعقل معا.

وهكذا فعل أبو حامد الغزالى (١٠٥٨- ١١١١)، الفيلسوف الإسلامى الأهم. فيما كان نجمه يسطع فى المؤسسة الثقافية ببغداد، كان قد تعمق فى دراسة الفلسفة وأصبح بإمكانه التعاطى مع آراء الفارابى وابن سينا من منطلقاتهما. وأخيرا، أعلن الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» أن الفلاسفة قد ناقضوا مبادئهم.

قال إنه ليس باستطاعة قوانا العقلانية سوى أن تتفحص فقط المعطيات التى يمكن ملاحظتها، ومن ثم، وفيما أن الفلسفة تلائم مجالات الرياضيات والفلك والطب، فبغير إمكانها أن تخبرنا شيئا عن المواضيع التى تكمن خارج متناول الحواس. وهكذا، فحينما يتحدث الفلاسفة عن الله فهم يتحدثون ظنا. كيف لهم إثبات نظرية الفيض (الحلول) الإلهى؟ ما برهانهم على قولهم إن الله

لا يدرى شيئا عن شئون الدنيا؛ نفى تجاوزهم حدود معلوماتهم فقد تهافت الفلاسفة.

كان الغزالى يبحث عن اليقين، لكنه لم يستطع العثور عليه فى أية حركة فكرية معاصرة. غدت شكوكه ثقيلة الوطأة لدرجة أنه عانى من انهيار وأُجبِر على التخلى عن منصبه الأكاديمى رفيع المكانة. قضى عشر سنوات بالقدس، واشترك فى طقوس المتصوفين ومناهجهم التأملية، وحينما عاد إلى مهامه التدريسية أصر على أن التدريبات الروحية فقط هى التى بإمكانها أن تمدنا باليقين عن وجود الله. أما محاولة إثبات وجوده بالنهج الذى اتبعه الفلاسفة فهو تبديد للوقت: لأن الله هو الكينونة ذاتها، الحقيقة كلية الشمول، ولا يمكن إدراكه بالأسلوب الذى نتبعه فى حالة الكائنات العادية التى باستطاعتنا رؤيتها وسماعها ولمسها. باستطاعتنا التقاط ومضات عن الله بتنميتنا أسلوبا مختلفا للإدراك، كما يفعل المتصوفون حينما يرتلون أسماء الله أذكاراً ويؤدون تدريبات تأملية تستولد حالة وعى مختلفة.

رأى أيضاً أن بوسع أولئك الذين لا يملكون الوقت، الموهبة، أو النزوع لهذا النمط من الروحانية، أن يجعلوا أنفسهم على وعى بالله فى أدق تفاصيل حياتهم. طور الغزالى روحانية تمكّن كل فرد مسلم من إدراك البعد الباطنى للشريعة. عليهم أن يتعمدوا استدعاء الحضور الإلهى حينما يؤدون العادى من الأفعال من الأكل والاغتسال والاستعداد للنوم والصلاة وإخراج الزكاة وتحية بعضهم. عليهم أن يجنبوا آذانهم الفحش وقذف الآخرين، وألسنتهم الكذب؛ عليهم أن يتجنبوا لعن الآخرين وسبّهم والسخرية منهم. لا يجوز لأياديهم أن تؤذى مخلوقاً آخر، ولقلوبهم أن تضمر الحسد والضغينة والغضب والنفاق والكبرياء. ستعمل هذه اليقظة التى تماثل تلك التى كان يمارسها الرواقيون

والإبيقوريون والبوديون واليانيون (أتباع إحدى الديانات الهندية) على تجسير الهوة بين مراعاة العبادات الظاهرية والالتزام الباطنى، وستحول أصغر الأفعال اليومية إلى طقس يجعل الله حاضرا فى حياة الرجال والنساء العاديين، حتى ولو عجزوا عن إثبات ذلك بأسلوب عقلانى.

يقال إن الغزالى هو أهم شخص مسلم منذ رسول الله. بعد الغزالى أصر عظماء الفلاسفة المسلمين الواحد تلو الآخر - يحيى السهروردى (ت عام ٨١٩١)، محيى الدين بن عربى (١١٦٥- ١٢٤٠) جلال الدين الرومى (١٢٠٧- ١٢٧٣) مير ديماد (ت ١٦٣١) وتلميذه الملا الصدر (١٥٧١- ١٦٤٠) أصروا على وجوب المزج بين الفقه والروحانية. رأوا أن واجب الفيلسوف المقدس هو الالتزام بالعقلانية الصارمة مثل أرسطو، والروحانية مثل المتصوفين؛ فلا غنى عن العقل لدراسة العلوم والطب والرياضيات، لكن لا يمكن مقاربة الحقيقة التى تسمو على الحواس سوى بأساليب تفكير حدسية. وفى القرن الثانى عشر، لم تعد الصوفية حركة هامشية، بل إنها ظلت أسلوبا إسلاميا مهيمنا حتى القرن التاسع عشر. كان العامة يمارسون التدريبات الصوفية، وساعدهم هذا النهج على تجاوز الأفكار التبسيطة التى تخلع على الله صفات بشرية، وعلى أن يخبروا المقدس كحضور متسام داخلهم.

كان لليهود فى الدولة الإسلامية، والذين أثارت الفلسفة الإسلامية حماسهم بدرجة أن طوروا فلسفة خاصة بهم، كان لهم خبرة مماثلة: كانت غالبية كتاباتهم بالعربية، وأضفوا على اليهودية بعدا ميتافيزيقيا. كانوا منذ البداية، مهتمين بالتناقض بين إله الفلاسفة القصى، وبين إله الإنجيل المشخص. مثلا، وجد أحد أوائل الفلاسفة اليهود، سعاديا بن يوسف ٨٨٢- ٩٤٢) فكرة الخلق من العدم محملة بالصعوبات الفلسفية. وبشكل أساسى،

كان لدى الفلاسفة اليهود نزوع لأن يكونوا أقل راديكالية من نظرائهم المسلمين، وتركوا العلوم الطبيعية والتطبيقية خارج مجال اهتماماتهم، الذى حصروه فى المسائل الدينية، وانتهوا إلى أن الاستخدام الأساسى للعقل يجب أن ينصب على مساعدة الفلاسفة على الإتيان بشرح أكثر منهجية للحقيقة الدينية. اعتقد ميمونيس (ابن ميمون) (١١٣٤- ١٢٠٤)، أعظم العقلانيين اليهود، أن الفلسفة لا تلائم العامة، لكنها باستطاعتها فطام اليهود عن أفكارهم السطحية عن الله. طور ابن ميمون روحانية صمت أنكرت أية صفات واقعية لله، بل إنه ذهب إلى أنه ليس باستطاعتنا حتى القول إن الله خير، أو إنه موجود. فالشخص الذى يعتمد هذا الجزم سيجعل الله غير مصدق، هكذا حذّر فى كتابه «دلالة الحائرين»، ومن ثم سيفقد هذا الشخص اعتقاده بالله.

لكن، مرة أخرى، فإن رب الفلاسفة كان بالغ التجريد بالنسبة لغالبية اليهود، غير قادر على تقديم أية مواساة لهم فى أوقات المعاناة والاضطهاد. وبشكل متزايد، تحولوا إلى الروحانية الصوفية للقبَّالاه، التى تطورت فى إسبانيا أثناء القرن الثالث عشر. كان بعض رواد تلك الحركة - إبراهام بن شموئيل أبو العافية، وإسحق دولطيف، ويوسف جيكاتيلا - قد اشتغلوا بالفلسفة لكنهم وجدوا إله الفلسفة الموهَن خاليا من المحتوى الدينى. بيد أنهم استخدموا الموتيفات الفلسفية مثل الحلولية الإلهية (الفيض الإلهى لدى الفلاسفة المسلمين) لوصف العملية التى من خلالها خرج رب غير معروف بإطلاقه أسموه «بدون نهاية En Sof» من حالته غير المتاحة لأحد وجعل نفسه معروفا للبشر. ومثل الصوفية، كانت القبَّالاه روحانية أسطورية تخيلية بوضوح. وحتى العصر الحديث، ظلت القبالاه، بمدارسها المختلفة، تشكل جوهر العبادة لكثير من اليهود، وكما سنرى لاحقا، ستصبح أيضا حركة جماهيرية.

فى العالم الإسلامى، كان اليهود والمسيحيون والمسلمون يتعاونون، ويتعلمون من بعضهم. لكن فى أوروبا الغربية ، وأثناء السنوات الأخيرة من حياة آنسلم، تم شن أولى الحملات الصليبية ضد الإسلام فى عام ١٠٩٦، هاجم بعض الصليبيين الجاليات اليهودية بوادى الراين، وحينما اجتاحوا القدس، فى النهاية، فى يوليو ١٠٩٩، قاموا بذبح ثلاثين ألف مسلم ويهودى، ويقال إن بحور الدماء كانت تصل إلى ركب خيولهم. كانت الحملات الصليبية أولى الأفعال التعاونية لأوروبا الجديدة فيما كانت تشق طريقها بصعوبة للعودة إلى المسرح الدولى. لقيت تلك الحملات ترحيبا من فرسان أوروبا الذين كانوا مولعين بالحروب والقتل، وأرادوا دينا عدوانيا، وظلت ولعًا رئيسيا فى الغرب حتى نهاية القرن الثالث عشر. كانت تلك الحروب، بالطبع، كارثة وثنية، وستظل إحدى أكثر التطورات جلباً للعار فى التاريخ المسيحى الغربى. كان إله الصليبيين صنماً؛ فقد كانوا قد خلقوا من خوفهم من تلك العقيدتين المنافستين وبغضهم لهما إلها زائفا صنعوه على صورتهم، ومن ثم أعطوا أنفسهم صكا مقدسا لارتكاب بشاعاتهم. جعلت الحملات الصليبية من معاداة السامية داءً عضالاً فى أوروبا وأصابت العلاقات بين الإسلام والغرب برضوض لا تندمل.

لكن ليست هذه هى القصة كاملة. فى الوقت الذى كان فيه المسيحيون يذبحون المسلمين فى الشرق الأوسط، كان بعض منهم يسافرون إلى إسبانيا للدراسة على أيدى العلماء المسلمين بقرطبة وطليطلة. هناك اكتشف هؤلاء الأوربيون أعمال أرسطو والعلماء والفلاسفة الإغريق التى كانت قد فُقِدت بالنسبة لهم منذ سقوط روما. أيضا، التقوا هناك بأعمال الفلاسفة المسلمين واليهود. قام الباحثون الأوروبيون بمساعدة اليهود المحليين، بترجمة تلك

الكتابات من العربية إلى اللاتينية، وبمطلع القرن الثالث عشر، كانت تنويعة عريضة من الأعمال العلمية والفلسفية الإغريقية والعربية قد أصبحت فى متناول الأوروبيين. أشعل هذا الفيض من المعرفة الجديدة نهضة فكرية. كما أن اكتشاف أرسطو بخاصة أوضح للاهوتيين الأوروبيين كيفية عرض تعاليمهم بمنهج منطقى.

يذكرنا هذا، بأنه فى أى عصر، تتنوع الحياة الدينية وتتناقض - حتى داخل الفرد الواحد. مثلا، أحد أشهر الأوروبيين فى تلك الفترة كان هو فرانسيس الأسيزى (١١٨١- ١٢٢٦). تذكرنا حياته الشخصية والمهنية أنه فيما كان بعض الأوربيين قد شغلتهم العقلانية البحثية لم يكن لدى الآخرين وقت لأى نوع من اللاهوت، وكان تفكيرهم حَرْفياً بدرجة تفوق كثيرا حَرْفية انسلم. بيد أن حرفية فرانسيس لم تكن فكرية أو عقائدية بل علمية. كان يمثل نمطا من التدين الشعبى كان ينظر إلى حياة المسيح على أنها دعوة للفعل «miqra» بشكل أساسى ولابد من محاكاتها بكل تفاصيلها. حاكى فرانسيس فى حياته فقر المسيح المدقع؛ كان هو والإخوة الرهبان الفرانسيسكان الذين اتبعوه يستجدون طعامهم، ويسيرون حفاة، ولا يقتنون أية أملاك، ويرقدون على فراش خشن بل إنه أحدث جروحاً بجسده تماثل جراح المسيح. بيد أن هذا القديس رقيق المشاعر أيد الحملات الصليبية بل إنه رافق الحملة الخامسة إلى مصر رغم أنه لم يشارك فى القتال، بل اكتفى بوعظ السلطان ومحاولة تنصيره.

وكما أوضحتُ فى البداية، ليس هدفى هو تقديم دراسة مستفيضة للدين فى أية فترة، بل إلقاء الضوء على توجه بعينه - الصمت - والذى قد نجده حلا ملائما لحيرتنا الدينية الراهنة. لم يكن هذا بالطبع هو التوجه الوحيد فى

التدين عصر الأوسطى، لكنه لم يكن حركة ثانوية: فقد دعا إليها بعض الأقوى تأثيرا من المفكرين والقادة الدينيين آنذاك. كان هذا التوجه فى الكنيسة الشرقية من إبداع أثاناسيوس، والكابودقيين، ومكسيموس، الذين كانوا موضع تبجيل كأبطال للأرثوذكسية. نراه فى الغرب فى أوغسطين وآنسلم، وأيضا فى شخص توماس الإكوينى المرموق ذى التأثير الهائل.

أجهد توماس نفسه لاستيعاب العقلانية الأرسطية أكثر من أى شخص آخر. كان الإخوة الدومنيكان الذين التقاهم توماس بجامعة نابولى وهو فى الرابعة عشرة قد استحوذوا على اهتمامه. كانت تلك هى المدرسة الوحيدة فى العالم المسيحى آنذاك التى كانت تدرّس منطق أرسطو وفلسفته. وكان توماس مقررا له أن يصبح راهبا. ومثل الفرنسيسكان، كان الدومنيكان رجالا لزمانهم؛ لم يكن هؤلاء رهبانا منعزلين فى صوامع أديرتهم، لكنهم عاشوا حياة فقر إنجيلية وسط عالمهم وسخّروا أنفسهم لخدمة الناس. وبعد صراع مع عائلته، انضم توماس إلى الدومنيكان، ودرس فى جامعة باريس على يد ألبرت الكبير (١٢٠٠- ١٢٨٠) الذى كان يكمل درجة الماچستير فى أرسطو. ومثل الفلاسفة المسلمين، كان الإكوينى منفتحا على التغيير والأفكار الجديدة. كان يستشهد بالفلاسفة العرب واليهود فيما كان غالبية معاصريه لايزالون مكرسين للحملات الصليبية. أدمج فى كتاباته الغزيرة العلوم الجديدة مع العقيدة التقليدية فى وقت كان أرسطو لايزال شخصية خلافية.

من الصعب قراءة توماس اليوم. كان يستخدم لغة الدراسات الميتافيزيقية الجديدة، وكان أسلوبه جافا، مكبوحا، ومكثفا، لكنه كان واثقا. فى غضون مائة عام، كان للمناخ الفكرى أن يتغير ويصبح اللاهوتيون أكثر حذرا من العقل، لكن توماس لم يجد أية غضاضة أو يتردد فى كتابة تعبيرات جازمة

قاطعة عن الله. اعتقد أن ابن ميمون كان مخطئا فى إصراره على أنه من الصواب فقط لدى الحديث عن الله استخدام مصطلحات نفى تقول ما ليس هو الله. بالنسبة لتوماس - كما كان الحال بالنسبة لدنيس الذى كان توماس يكن له إجلالا عظيما - فإن الكلام الجازم وصمت النفى كان كلاهما ضروريا للحديث عن الله. وبصفته «الكينونة» ذاتها، فإن الله هو مصدر كل شيء موجود، من ثم، فكل ما هو مصنوع فى صورة الله باستطاعته إخبارنا شيئاً عنه. رأى أنه من الجائز أيضا استخدام أساليب المنطق والاستدلال الجديدة المثيرة لكن بشرط واحد مهم: لابد للاهوتى أن يدرك، كلما أتى بتعبير عن الله، أنه قاصر بشكل حتمى. فحينما نتفحص الله، فنحن نفكر فى ما هو غير متناول الفكر، حينما نتحدث عن الله، فنحن نتحدث عما لا يمكن للمفردات أن تحتويه. وبكشفه عن القصور المتأصل للكلمات والمفاهيم، فلابد وأن يحول اللاهوتى المتحدث وجمهوره إلى حالة من الرهبة الصامتة. وحينما يطبق العقل على العقيدة، فلابد أن يتضح أن من نسميه «الله» ليس فى متناول إدراك العقل البشرى. وإذا عجز اللاهوت عن تحقيق ذلك، سيصبح ما ينص عليه عن المقدس وثنيا.

اعتقد الإكوينى أنه ليس حتى باستطاعة الكشف «التنزيل» أن يخبرنا شيئاً عن الله، بل إن مهمته كانت جعْلنا ندرك أنه لا سبيل إلى معرفة الله. أوضح هذا بقوله إن أقصى ما يمكن أن تصل إليه معرفة الإنسان، هو أن يعرف أننا لا نعرف الله:

«فقط آنذاك نكون قد عرفنا الله حقا، حينما نعرف أنه

أسمى بكثير من أى فكر بشرى عن الله..

ومن منطلق حقيقة أن ثمة أشياء عن الله

تخطر للإنسان، وتتخطى حدود عقله، يقوى اعتقاده

أن الله يفوق كثيرا كثيرا ما باستطاعته التفكير فيه».

فحتى المسيح تسامى على إدراكنا المفاهيمى وأصبح خارج متناول المعرفة. أثناء صعوده إلى السماء، اختفى فى سحابة تلقته، واستُقبل فى مملكة خارج متناول عقولنا. وكما قال القديس بولس، فقد أصبح أعلى بكثير من أى اسم بإمكاننا تسميته. من ثم، فقد كشف الصعود عن حدود معرفتنا؛ حينما غادر المسيح العالم. خُبئ «الكلمة» عنا مرة أخرى وسيظل دائماً لا سبيل إلى معرفته، ولا سبيل إلى تسميته.

يمكن النظر إلى ضخامة كم كتابات الإكوينى بصفتها حملة لمجابهة النزوع إلى تدجين تسامى المقدس. وهو فى هذا يتبع خطى دنيس بشكل مطلق. لكن، ففيما كان لاهوت دنيس يقوم على العبادات، فإن توجه توماس للصمت كان متجذرا فى العقلانية الميتافيزيقية الجديدة. يجب النظر إلى تحليلاته الطويلة، والمعقدة، كما قد تبدو للقارئ الحديث، على أنها طقوس فكرية تقود العقل خلال متاهات للفكر تصل ذروتها فى الحقيقة السرية الغامضة. ظل تأثير توماس على الفكر الكاثوليكى هائلا، لكنه أضحى الآن مضحكة للملحدين (وإحراجا لبعض اللاهوتيين) وذلك بسبب القصور الواضح للخمسة «براهين» التى طرحها إثباتا لوجود الله.

تأتى هذه «السبل» الخمسة كما كان توماس يفضل أن يسميها، فى مستهل أشهر أعماله «Summa theologiae». كان هذا كتابا إرشاديا يقصد به «تعريف المبتدئين بما علمنا إياه الله بإيجاز ووضوح بقدر ما يسمح

به المحتوى»، ويبدأ بأهم سؤال: هل يوجد رب؟ اعتقد توماس أن هذا يحتاج إلى إثبات، لأنه، وعلى الرغم من أن المعرفة بالله متأصلة، فغالبا ما تكون غامضة بل ويعوزها الصقل. ينأى توماس بوضوح بنفسه عن «البرهان الأنطولوجى» الذى قال به آنسلم. قال إن الافتراض بأن «الله موجود» ليس بدهيا بإطلاقه لكنه «بحاجة إلى أن يصبح جليًّا من خلال الأشياء الأكثر وضوحاً لنا، أى آثاره». كان بولس قد قال لأهل إفسس «وما عظمة قدرته الفائقة نحونا نحن المؤمنين حسب عمل شِدّة قوته، الذى عمله فى المسيح إذ أقامه من الأموات..» (إفسس ١: ١٩– ٢٠). من ثم، بالإمكان الجدال بدءا «من الآثار المرئية ووصولاً إلى الأسباب المخفية» وذلك لأنه، وكما قال أرسطو، فإن لكل نتيجة (أثرا) سببا (علة)، من ثم «فإن آثار الله كافية لإثبات وجوده». لكن مبدأ الخلق من العدم كان يعنى أن المخلوقات «ليست كافية لمساعدتنا على فهم كنه الله». من ثم، يُخبر توماس تلاميذه، قبل أن يطرح «براهينه» أنه، وبسبب عدم وجود سبيل بإطلاقه لمعرفة كنه الله، لا نستطيع تحديد ما نحن بصدد محاولة إثباته:

«حينما نعلم أن شيئا «كائن» يبقى لنا أن نتقصى بأى أسلوب
هو كائن، كى نعرف ما يكونه. لكن وبما أننا فى حالة الله
لا نستطيع معرفة من يكونه، لكن فقط ما لا يكونه ، لا تستطيع
التفكير فى أسلوب كينونته، بل فى أسلوب ما لا يكونه. من ثم،
علينا أولا أن نسأل بأى أسلوب هو لا يكون، ثانيا،
كيف يمكن أن يكون معروفا لنا، وثالثا، كيف يمكننا أن نتحدث عنه».

لا نستطيع التحدث عن الله ذاته، باستطاعتنا فقط الحديث عن مشروطية مخلوقاته التى جاءت من العدم.

وبعـد أن نـص علـى هذا الشـرط المؤسّس على الصـمت، يطرح تومـاس بإيجاز، بل بلا مبـالاة أحيانا، «الطرق» الخمسـة التى يمكننا بها الجدال من مخلوقاته لنثبت وجود «ما يسميه الناس الله». ليست تلك «الطرق» أصلية.. فالأول يقوم على أساس برهان أرسطو على «المحرك الأول»: نرى فى جميع الأنحاء حولنا أشياء تتغير، ونظرا لأن كل تغير يتسبب فيه شىء آخر، فلابد أن تتوقف سلسلة السبب والنتيجة فى مكان ما. لابد أن نصل إلى «العلة الأولى» التى لا يغيرها أى شىء. والبرهان الثانى مرتبط عن كثب بالأول، ويقوم على أساس طبيعة السببية: لا نلاحظ أبدا وجود شىء يتسبب فى ذاته، من ثم، لابد أن يكون هناك سبب أو علة أولى «التى يسميها الجميع الله». أما «الطريق» الثالث فيستند إلى محاجة ابن سينا عن «الكينونة الضرورية» وهو الذى لابد أن يكون موجودا بذاته ولا يدين بكينونته لشىء خارج ذاته، وهو العلة فى أن الأشياء الأخرى يجب أن تكون. أما «الطريق» الرابع فمحاجة أخلاقية تستند إلى أرسطو: ثمة أشياء أفضل من غيرها، وأكثر صدقا، وأكثر سموا، تفترض تراتبية التمييز هذه، مسبقا، وجود كمال غير مرئى يسمو على الجميع. أما مصدر البرهان الخامس فهو اعتقاد أرسطو أن لكل شىء فى الكون «غاية نهائية» التى هى «هيئة» كينونته. يخضع كل شىء للقوانين الطبيعية كى يصل إلى هدفه وغايته الصحيحة، ولا يمكن لنظامية هذه القوانين أن تقوم على الصدفة. لابد أن من يوجهها» هو كينونة يملك وعيا وإدراكاً مثلما تفترض حركة السهم وجود رامٍ، وهذه «الكينونة هى ما نسميها الله».

لم يكن توماس بصدد محاولة إقناع متشكك بوجود الله. كان يحاول فقط أن يجد إجابة عقلانية عن السؤال المبدئى: لماذا يوجد شىء بدلا من ألا يوجد أى شىء؟ تقول «الطرق» الخمسة جميعها، بأسلوب أو آخر، إنه لا يمكن

للاشىء أن يأتى من لا شىء (من العدم). يختتم توماس محاجته بالقول إن: المحرك الأول، العلة الكفء، الكينونة الضرورية، الكمال الأعلى، والرقيب الذكى، كلها «ما يسميه الناس الله». ويبدو وكأن الغبار قد انقشع، لكن، وبمجرد أن بدا توماس وأنه قد سوّى الموضوع نجده يسحب السجادة من تحت أقدامنا.

يذهب مباشرة ليوضح أنه على الرغم من أن باستطاعتنا أن نبرهن على أن «ما نسميه الله» (حقيقة لا نستطيع تعريفها) لابد وأنه «موجود» فليس لدينا فكرة عن دلالة لفظ «موجود» فى هذا السياق. باستطاعتنا الحديث عن الله بصفته «الكينونة الضرورية».. إلخ، لكننا لا ندرى ما يعنيه هذا. ينطبق الأمر ذاته على صفات الله. «الله هو البساطة ذاتها»، وهذا يعنى، أنه وبخلاف الكائنات الأخرى التى نعرفها لا يتكون من أجزاء. فالإنسان، مثلا، كائن مركب: له جسد وروح، لحم، وعظم وجلد. للإنسان صفات: صالح، عطوف، بدين، طويل، لكن، ولأن صفات الله تتطابق مع جوهره، فليس له صفات: فليس «خيّراً» إنه الخير ذاته. لا نستطيع تخيل «وجود» كهذا، من ثم، فليس باستطاعنا معرفة وجود الله بأكثر مما نعلم كيف نُعرّفه، لأنه لا يمكن تصنيف الله بصفته من هذا النوع أو ذاك، هكذا يوضح توماس. بإمكاننا معرفة الكائنات لأن باستطاعتنا تصنيفها كأنواع - نجوم، أفيال، أو جبال. ليس الله مادة، أى من «نوع الأشياء التى يمكن أن توجد مستقلة» عن مثيلاتها الفردية. لا نستطيع أن نسأل ما إن كان ثمة رب، وكأنما الرب هو أحد أفراد نوع معين. ليس الرب، ولا يمكن أن يكون، ضمن نوع من الأشياء الأخرى.

كل «البراهين» التى اجتمعت كانت لتوضح لنا أنه ليس ثمة فى مجال تجربتنا ما يمكنه أن يخبرنا ما يعنيه «الله». وبسبب هذا الذى لا نستطيع

تعريفه، فإن ثمة كوناً من الممكن ألا يكون قد وُجِد به شيء؛ لكننا لا نعرف ما هذا الذى برهْنا على وجوده. فإننا، ببساطة. قد برهنا على وجود «سر» أو لغز. لكن توماس رأى أن هذا تحديدا هو ما يجعل «الطرق الخمسة» لاهوتا جيدا. إن سؤال، أمِ يوجد شيء بدلا من عدم وجود أى شيء؟ سؤال جيد، ولا يتوقف البشر عن طرحه، لأن طبيعتنا تجعلنا ندفع بعقولنا إلى أقصى مداها بهذا الأسلوب.

لكن الإجابة – «ما يسميه الجميع الله»– هى شيء لا نعرفه، بل لا نستطيع حقا أن نعرفه. كان توماس يشارك أوغسطين رأيه عن العقل الأسمى «intellectus». فى هذه البراهين، نجد العقل وقد وصل إلى أقصى مدى له، يسأله أسئلة لا إجابة لها، ويجهد نفسه باتجاه ذروة الذرى «الومضة» القدسية. وحينما يُدفع بالعقل إلى مداه، يقلب ذاته رأسا على عقب، لا يصبح للمفردات معنى، ونلزم الصمت. بل إن علماء الفيزياء اليوم حينما يتفحصون الكون يضعون عقولهم فى مجابهة العالم المظلم الذى لم يُخلق والذى لا نستطيع سبر أغواره. هذه هى الحقيقة التى لا سبيل إلى معرفتها والذى يطلب توماس من قرائه أن يواجهوها بالدفع بعقولهم إلى النقطة التى ليس فى وسعهم تجاوزها.

يريد توماس أن يقول إننا نعرف أننا نتحدث عن «الله» حينما تتعثر لغتنا وتفشل. وكما أوضح أحد اللاهوتيين المُحدثين «إن اختزال الكلام إلى الصمت هو ما يسمَّى لاهوتاً». لم يكن عدم وجود سبيل إلى المعرفة محبطا. أشار توماس إلى أنه باستطاعة الناس أن يجدوا البهجة حينما تقوّض قدراتهم العقلانية. لم يتوقع من تلاميذه أن «يعتقدوا» فى الله، فقد كان مازال يستخدم الفعل credere ليعنى به الثقة والالتزام، ويعرّف الإيمان بصفته القدرة على

التعرف على حقيقة المتسامى، القدرة على النظر أسفل سطح الحياة وإدراك بعد مقدس صادق - بل إنه أكثر صدقية - من أى شىء آخر فى نطاق تجاربنا. لم يكن هذا «التعرف» يعنى الخضوع الفكرى. فقد رأى أن الإيمان هو القدرة على تقدير الحقائق غير الإمبريقية (الملموسة) والابتهاج بها، تلك الحقائق التى نلمح وميضها فى العالم. ومثل أى لاهوتى قبل حداثى، أوضح توماس أن اللغة التى نستخدمها للتحدث عن الله لا يمكن سوى أن تكون قياسية، لأن مفرداتنا تشير إلى مصنفات محدودة زائلة. يمكننا الحديث عن كلب طيب، كتاب جيد، شخص صالح ونعرف ما نعنيه، لكننا حينما نقول إن الله خيّر فقط بل هو الخير ذاته، نفقد سيطرتنا على معنى ما نقوله. كان توماس يعرف أن عقائدنا عن الله هى مجرد بُنى مفاهيمية بشرية. حينما نقول «الله خير» أو «الله موجود» فليست هذه إفادات عن وقائع. إنها تقريبية لأنها تطبق لغة تصلح لمجال معين على شىء مختلف تماما. أيضا فإن جملة «الله هو خالق العالم» قياسية، لأننا نستخدم لفظ «خالق» خارج سياقه البشرى. من المستحيل البرهان على أن الكون قد خُلِق من العدم أو العكس: «ليس ثمة إثبات على أن البشر والسماوات والصخور لم تكن موجودة دائماً»، هكذا أصر توماس، ومن ثم «فمن المستحسن أن نتذكر هذا كى لا يحاول أحد إثبات ما لا يمكن إثباته، ويمنح غير المؤمنين أسبابا للسخرية، بحيث يعتقدون أن الأسباب التى نوردها هى سبب إيماننا».

بحلول القرن الثالث عشر، كان نهج دنيس القائم على الصمت قد أصبح مركزيا فى فهم الله فى الغرب. عبّر اللاهوتيون والمرشدون الروحيون عن النهج بأسلوب مختلف، لكن الدينامية الجوهرية ظلت كما هى، ولم تتغير. كان بوناڤنتورا (١٢٢١- ١٢٧٤) فرنسيسكانيا إيطاليا قام بالتدريس فى باريس.

كان معاصرا لتوماس الإكويني، ثم أصبح رئيسا عاما لرهبنة الفرنسيسكان. قد يبدو، لأول وهلة، لاهوت بوناڤنتورا مختلفا تماما. كانت روحانية الفرنسيسكان مؤسسة على حياة المسيح مع تركيز خاص على آلامه، بدلا من التركيز على الميتافيزيقيات الجديدة. كان تجسيدها الحى هو مؤسسها فرانسيس الأسيزى (١١٨١- ١٢٢٦) الذى حاول محاكاة فقر المسيح وتواضعه ومعاناته فى كل تفاصيل حياته. رأى بوناڤنتورا فى القديس فرانسيس تجليا للمقدس، وتجسيدا لبرهان آنسلم الأنطولوجى. رأى أن فرانسيس قد حقق قداسة، بدرجة أصبح معها من الممكن لأتباعه، حتى أثناء حياته «أن يروا وأن يفهموا أن الأفضل هو.. ما لا يستطيع أحد تخيل ما هو أفضل منه». من ثم، أسس بوناڤنتورا لاهوته بجزم على خبرته الدينية. ربما يتوقع البعض أن يكون مثل هذا النهج جازما كليا. ومثل جميع معاصريه كان بوناڤنتورا ينظر للعالم أجمع على أنه رمز حى لخالقه. ومثل الكتاب المقدس، فإن «كتاب الطبيعة» له معنىً روحانى وآخر حرْفى، ويشير المعنى الأخير خارج حدود نفسه إلى المعنى الأول. فى كتابه «رحلة العقل إلى الله»، الذى يعتبر أعظم أعماله، أوضح بوناڤنتورا كيف يجب أن تسهم جميع مباحث المناهج الجامعية - العلوم الطبيعية، الفنون الجميلة والتطبيقية، المنطق، الأخلاق، الفلسفة الطبيعية - فى صعود العقل والقلب هذا. لكنه. ومثل أوغسطين، كان بوناڤنتورا يعرف أنه ليس بإمكاننا البقاء مركّزين على العالم الخارجى. ففى النهاية «سيكون علينا أن ندخل إلى عقولنا صورة الله - صورة روحانية وأزلية داخلنا». وبهذا الأسلوب، سنكتشف رؤية للمقدس تحطم مدركاتنا المسبقة وتقلب أساليب تفكيرنا وإبصارنا رأسا على عقب.

كان توماس ينزع إلى جعل النفى والجزم مرحلتين متتاليتين فى النقاش.

كان يقول شيئا مثبتا عن الله - ثم ينتقل إلى نفيه. أما بالنسبة لبوناڤنتورا، فكان النفى والإنكار متزامنين. فى الفصلين الأخيرين من كتابه «رحلة العقل والقلب».. يدعو قراءه إلى التمعن فى أكثر من صفتين من صفات الله سموا، وجوده، وخيره، وسنجد أن لا أمل لنا فى فهم أيهما. ومثل دنيس وتوماس، أوضح بوناڤنتورا بما لا يدع مجالا للشك أنه من غير الدقة القول بأن «الله موجود» لأنه ليس «موجوداً» بنفس أسلوب أى كائن. لكن الكينونة ذاتها لا يمكن إلا أن تنطبق على الله وحده. ليس لدينا أى فكرة عن ماهية الكينونة: فهى ليست موضوعا للتفكير - وحقا لا يمكن أن تكون كذلك. فنحن نخبر الكينونة فقط كوسيط نعرف من خلاله الكائنات الفردية، وهذا يجعل من الصعوبة الجمة علينا فهم كيف يمكن لله أن يكون حقيقيا:

«وهكذا، فإن العقل وقد اعتاد على الظلمة فى الكائنات، وعلى
أشباح الأشياء المرئية، يبدو وأنه لا يرى شيئا حينما
يحدق فى نور الكينونة. لا يستطيع أن يفهم أن ذلك الإظلام ذاته
هو الاستنارة القصوى لعقولنا، تماما مثلما تبدو العين
التى تنظر للضوء الخالص وأنها لا تبصر شيئاً».

ولمجابهة ذلك، علينا قول أشياء متناقضة عن الله كى نخترق هذا الجدار المفاهيمى. رأى بوناڤنتورا أن الكينونة هى «الأول والآخر؛ الأزلى والحاضر بقوة؛ بالغة البساطة والأعظم فى آن، إنه واحد أحد وأيضا بالغ التنوع». فى البداية، يبدو وأن كلاً من هذه الصفات تلغى الصفة التالية، لكن، مع الفحص المتمعن نتبين أن التناقضات الظاهرية تعتمد على بعضها تبادليا: الله حاضر فى كل شىء لأن الكينونة أزلية؛ بالغ التنوع لأنه واحد أحد. وبهذا الأسلوب

تتحلل مصنفات الفكر العادية إلى «متناقضات متسقة»، ونخبر الوحدة الموجودة وراء متضادات الحياة الأرضية.

رأى أن الشيء ذاته ينطبق على تفحص الثالوث المقدس. ومثل الكابدوقيين، علَّم بوناڤنتورا قراءه أن يبقوا على عقولهم تتحرك باستمرار بين الواحد والثلاثة ولا يحاولوا إزالة التناقض المتأصل أو تسويته: «لا تعتقدوا أن بإمكانكم فهم ما لا يمكن فهمه». على الأفراد أن يستخدموا صدمة ذلك التعقيد المتناقض للتخلص من أساليب تفكيرهم المعتادة وإلا غفلوا عن هدف العقيدة الثالوثية التى تصبو «إلى رفعك والوصول بك إلى أعالى درجات الإعجاب».

بإمكاننا أن نرى تلك التناقضات المتضادة كليًّا فى شخص المسيح الكشف الأسمى لله، الذى يوحد بين «الأول والآخر» الأعلى والأدنى بأسلوب لا يستطيع العقل التعاطى معه:

«يضم الأزلى البشرى المقيد بالزمان.. يضم الحقيقى فى

أقصى حالاته هذا الذى عانى أعظم معاناة ومات، يضم

الأكثر كمالا وعظمة والعادى المبتذل، هذا الذى هو واحد أحد

وبالغ التنوع فى آن يضم الفرد المركّب والمتمايز عن الآخرين».

لا يجعل المسيح «كلمة الله» الذى تجسد، المقدس مفهوما بل العكس هو الصحيح: تقودنا الكلمة التى نطقها الله حتما إلى ظلام عدم المعرفة لأن المسيح ليس هو نهاية رحلة المسعى الدينى لكنه فقط «الطريق» الذى يقودنا إلى «الأب» الذى لا سبيل إلى معرفته. هذا الكشف الأعظم، وبدلا من أن يجعل كل شىء أكثر وضوحا، يدفع بنا إلى ظلمة هى نوع من الموت. رأى

بوناڤنتورا أن معاناة المسيح «الكلمة» وموته جسد تشظى لغتنا فى الحديث عن الله وفشلها. ليس ثمة وضوح، ليس ثمة يقين، وليس ثمة معلومات تختص بها. علينا ترك تلك التوقعات غير الناضجة وراءنا. وكما يوضح بوناڤنتورا فى الفقرة التى يختتم بها «رحلة العقل». نحن أيضا:

«علينا أن نموت ونلج هذا الظلام. فلنُخرِسْ كل مشاغلنا وتخيلاتنا فلننتقل من هذا العالم إلى الأب (يوحنا ١٣: ١)، بحيث حينما تتاح لنا رؤية الأب يمكننا أن نقول مع فيلبس «كفانا» (يوحنا ١٤: ٨) لأن من يحب هذا الموت باستطاعته أن يرى الله، لأنه من الحقيقى تماما أن الرجال لن يروا الله ويعيشوا».

بيد أنه، وبعد جيل واحد من توماس وبوناڤنتورا، حدثت نقلة تتعلق بإدراك الله. تركزت تلك النقلة فى شخص چون دون سكوت (١٢٦٥– ١٣٠٨) الخلافى. كان سكوت فيلسوفا فرانسيسكانياً، وكان يلقى محاضراته، فى قاعات جامعة أكسفورد التى كانت تكتظ بالمستمعين. نقد لاهوت توماس حيث رأى أنه جعل من المستحيل لأى أحد أن يقول شيئاً ذا معنى عن الله. كان سكوت على قناعة أن باستطاعة العقل البرهان على وجود أى شىء وأنه باستطاعتنا، ومن خلال قوانا الطبيعية وحدها، التوصل إلى فهم كافٍ لله. كان هذا هو المبدأ الذى يحكم فلسفة سكوت، المعيار الذى يقرر حقيقة أى من أفكاره، أو زيفها. لكنه رأى أن هذا «اللاهوت الطبيعى» يصبح منطقيا فقط إذا عرفنا ما نعنيه حينما نقول إن «الله موجود». من ثم أصر سكوت على أن اللفظ «موجود» أُحادى المعنى. أى أنه له «نفس المعنى الأساسى» سواء طبقناه على الله أو الرجال، النساء، الجبال، الحيوانات أو الأشجار.

كان توماس، كما نعرف، يرى أن باستطاعتنا استخدام ألفاظ مثل «الحكمة» «الوجود» «الخير» على سبيل القياس فقط حينما نتحدث عن الله.

لكن سكوت رأى أن هذا غير كاف. رأى أن ثمة ألفاظا مثل «بعيد» أو «مرهق» لا يمكن أن تنطبق على الله، لكن، إذا لم تكن المصطلحات مثل «الحكمة» «الكينونة» والخير» أحادية المعنى لدى الحديث عن الله والمخلوقات «لن يستطيع الفرد أن يكوّن مفهوما عن الله بأسلوب طبيعى» - وهذا خطأ. قال إن جميع الفلاسفة الوثنيين والمسيحيين اتفقوا على أن الله كائن من نوع ما، ولم يختلفوا إلا بشأن نوع «الكائن» الذى هو الله. كان لدى جميعهم نفس المعنى حينما قالوا إن الله «موجود» هذا على الرغم من أن الوثنى قد يعتقد أن الله نار، فيما ينكر المسيحى هذا.

كان توماس قد اعتبر أن نمط التفكير هذا قد يؤدى، بأسلوب ضمنى، إلى الوثنية: إذا افترضنا أن الله، وبمعنى ما، مجرد كائن، يصبح من السهل إسقاط أفكارنا الخاصة عليه وخلق إله على صورتنا. لكن سكوت تجادل بالقول إننا، فى واقع الأمر، نستمد فهمنا لله من معرفتنا لمخلوقاته. فإننا نعلم ما «الكائن» أو «الحكمة» وحينما نطبّق تلك المفردات على الله فإننا ببساطة نُنقّيها من كل الشوائب وأوجه القصور؛ ثم ننسبها إلى «الكمال الأكمل، وبهذا المعنى ننسبها إلى الله». من الحقيقى أن وجود الله أزلى لا محدود، ووجود المخلوقات زائل محدود، لكن هذا اختلاف فى الدرجة فقط: لله أسلوب للوجود أكثر كثافة، مثلما أن اللون الأحمر القانى أكثر احمراراً من اللون القرنفلى، رغم أن كليهما يشتركان فى الحمرة. ليس ثمة هوة وجودية (أنطولوجية) تفصل بين الله ومخلوقاته، فكلها موجودة بالرغم من أن لله النسبة الأكبر من الكينونة. اتهم النقاد المحدثون سكوت بأنه قلّص تسامى الله وجعل منه كائنا أكبر أو أفضل منا. حاول سكوت نفسه مجابهة الاعتراض القائل بأنه رأى أزلية الله ولا محدوديته على أنها مجرد امتداد للزائل المحدود بأن أصر على

أن الأزلية واللانهائية الكاملة ليست مركبة ولا يمكن إضافة شيء إليها. لكنه، وكمحاولة نهائية، تخلى عن ملاذ «الصمت» التقليدى، بأن أصر على أننا بإمكاننا أن نعرف الكثير عن الله «بأسلوب وَصْفِيٍّ» كان هذا رأيا سبّب الكثير من التغيير. تبع آخرون رغبة سكوت فى وجوب استخدام لغة لاهوتية واضحة محدودة تقوم على أسس يمكن إثباتها.

عكست محاباة سكوت للاهوت طبيعيٍ يقوم على أساس كاد يكون علمِيًا تغيرا جوهريا فى تدريب اللاهوتيين. فى عام ١٢٧٧، وبعد مرور مجرد أربعة أعوام على وفاة توماس، أدانت هيئة الكهنوت الكاثوليكية الفرنسية ١٢٧٧ فَرضية، وكانت بعض تلك الإدانات موجهة لتوماس نفسه. كان ثمة انقلاب ضد تعليم أرسطو بالجامعات وخوف شائع من أن فيزياء أرسطو تحد من قدرة الله الكلية وحريته، لأنه، إذا كان على الله أن يتطابق مع قوانين أرسطو الطبيعية، فلا يمكن أن يكون كلَىّ القدرة.

من الواضح أن الناس كانوا قد بدأوا يفكرون فى الله بصفته مجرد كائن آخر، جزء من النظام الكونى، ومن ثم، كان مثل هذا التناقض (بين كونه مجرد كائن وبين السمو الكلى والقدرة الكلية) مستحيلا. توحى إدانات ألف ومائتين وسبع وسبعين فرضية أن بعض اللاهوتيين أرادوا مجابهة مثل تلك الأفكار الباعثة على القلق بزعْم أن بوسع الله فعل ما يشاء. قالوا إنه على الرغم من أن أرسطو رأى أن الطبيعة تبغض الفراغ، فبإمكان الله تحريك النظام الكونى برمته وأن يجعل منه نظاما مستقيم الأجزاء، إن أراد، ويترك فراغا تبعا لذلك، لم يكن وجود الأرض مركزا للكون ضروريا، وباستطاعة الله أن يخلق عددا لا محدودا من العوالم الأخرى.

كان المقرر الجامعى يتطلب من الطلبة دراسة المنطق، والرياضيات والعلوم

الأرسطية قبل البدء فى دراستهم اللاهوتية. من ثم، لم يعد جيل الشباب يألفون التفكير القياسى القديم، لأن العلوم الطبيعية كانت تقتضى أن تكون اللغة شفافة وأحادية المعنى. لم يعودوا ينظرون إلى التعاليم بصفتها رمزية، بل على أنها حقيقية حرفياً ولابد أن تخضع للتحليل الدقيق والتفحص. مثلا، لم يكن لدى ويليام أوكهام (١٢٨٥- ١٣٤٩) شك، مثل سكوت، فى أنه بالإمكان استخدام ألفاظ مثل «الوجود» «القدرة» أو «الخضوع» بنفس المعنى لدى الحديث عن الله ومخلوقاته. أصر أرسطو على أن لكل مجال من مجالات الدراسة أحكامه ومنطقه، وعلى أنه من الخطأ تطبيق أحكام أحد العلوم ومناهجه على علم آخر. لكن المدرسين بدأوا فى التخلى عن هذه الممارسة وكان لدى الطلبة الذين يصلون إلى مرحلة دراسة اللاهوت، إلمام جيد بالتفكير العلمى بدرجة جعلتهم يحاولون حل المشاكل اللاهوتية رياضياً. كانوا يقيسون الإرادة الحرة والخطيئة والجدارة وفقا لقوانين التناسب ويحسبون بدقة درجة اختلاف الله عن مخلوقاته، وفرض إمكانية أن يخلق الله، بأسلوب متتالٍ، عوالم أفضل لا متناهية، وكم عدد الملائكة الذين يمكنهم الجلوس على طرف الإبرة.

حاولت إدانات ١٢٧٧ فرضية وقف هذا التوجه، لكن نتيجتها كانت عكسية. أدى الاهتمام الجديد بفكرة «قدرة» الله (التى تم تصورها على أنها شكل أكثر فعالية من «القدرة» التى نعرفها) إلى موضة جديدة للتفكير الافتراضى. بدأ الباحثون يتخيلون جميع الأشكال من الإنجازات العبثية التى بوسع الله أن يحققها، وكانت تلك متقبلة لأنها كانت من الواضح مجرد نظريات تصورية افتراضية محضة. وقع بعضهم أسرى فكرة إمكانية وجود فضاء شاسع بين النجوم اعتبره الفيلسوف الفرنسى نيكولا أورسم (١٣٢٠- ١٣٨٢) تجليّا

لضخامة الله الهائلة. تخيل البعض الله وقد خلق فراغا بقضائه على المادة الموجودة فى النظام الكونى، وتساءلوا هل ستنهار الأجرام السماوية المحيطة بالأرض فيما تحاول الطبيعة ملء هذا الفراغ؟ أو، إذا أُلقى بحجر فى هذا الفراغ، فهل سيتحرك فى خط مستقيم؟ لم يعتقد هؤلاء الفلاسفة أنهم قادرون على حلِّ تلك المسائل: بل حقا، فإن تأكيدهم على قدرة الله الكلية كان يقول نقيض ذلك. لكنهم، وبدون تعمد منهم، مهدوا الأرض للثورة العلمية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث تفحصت العبقريات الرائدة التضمينات الرياضية للأسئلة التى أثيرت فى الفترة المتقدمة لتلك الفلسفة الدينية بشأن الأفكار التى كانت تُطرح على سبيل الافتراض المحض.

أدت الفرضيات المبهمة للفلاسفة من أمثال سكوت وأوكهام إلى حدوث صدع بين اللاهوت والروحانية مازال قائما حتى اليوم. وجد البعض، أثناء القرن الثالث عشر ذلك اللاهوت جافاً ومثبطا بدرجة بدأوا معها التفكير أن بإمكانهم التوصل إلى الله بتجاهل العقل كلية. فبدلا من النظر إلى المحبة والمعرفة على أنهما يكملان بعضهما، أو حتى على أنهما متمازجان بالأسلوب التقليدى، بدأ الناس ينظرون إليهما على أن كلا منهما قصرى لا يتمازج مع الآخر. كان المتصوفون، حتى القرن الرابع عشر، لاهوتيين مهمين أيضا. كان لاهوت الكادوقيين، ودنيس وأوغسطين وبوناڤنتورا لا ينفصل عن تفحصهم الروحانى للمقدس. لكن، لم يكن لأى من متصوفى العصور الوسطى المتأخرة وبدايات العصور الحديثة - يوهان تولر (١٣٠٠ - ١٣٦١)،هنرى سوسو (١٢٩٥- ١٣٦٦) چان ڤان رويزبروك (١٢٩٣- ١٣٨١) ريتشارد رول (١٢٩٠- ١٣٤٨) وچوليان من نوريتش (١٣٤٣- ١٤١٦) ومارجورى كمب (ف ١٣٦٤) وچان دوجرسون (١٣٦٣- ١٤٢٩) وسانت كاثرين من سيناء

(١٣٤٧ - ١٣٨٠) وتريزا الأفيلية (١٥١٥- ١٥٨٢) ويوحنا الصليبي (١٥٤٢- ١٥٩١) لم يكن لهم إسهامات تذكر في دراسة اللاهوت.

لكننا نجد في القرنين الرابع عشر، والخامس عشر، وبعكس ما كان متبعا سابقا، أن الناس بدأوا يطورون نمطا من الصلوات الخاصة مكرسة بأسلوب شبه حصري لتنمية حالات عاطفية زخمة، وتخيلوا أن تلك حالات يخبرون أثناءها الله. كانت هذه الروحانية الجديدة انعزالية أحيانا، بدلا من أن تكون جماعية، لم تُبدِ اهتماما بالآخرين. كانت الصلاة، بالنسبة للناسك والشاعر الإنجليزي ريتشارد رول إحساسا جَسديا . أعلن بعذوبة في مستهل قصيدته «نار الحب»: ليس باستطاعتي أن أخبركم مدى دهشتي في المرة الأول التي شعرت فيها بالدفء ينساب إلى قلبي»:

«كان دفئا حقيقيا أيضا، ليس متخيلا، وشعرت به وكأن
النيران قد اشتعلت فيه فعلا. أدهشني الأسلوب الذي
تصاعدت به الحرارة، وكيف أن ذلك الحس الجديد أتى
معه بارتياح غير متوقع، كان عليَّ أن أُبقي على تحسس صدري
لأتاكد من أنه ليس له سبب جسماني. لكنني بمجرد
أن أدركت أنه باطني المصدر تماما، وأنه ليس لهذه النار
سبب مادي أو هي نتاج خطيئة، لكنها
هبة من الخالق، غمرتني بهجة عارمة، وأردتُ لحبي أن يكون أعظم».

كانت هذه الروحانية «توقاً ملحّا»، «حلاوة داخلية» أشعلت «وهج» «القلب» «نفحة من الارتياح» و«حبًّا بالغ الاتقاد». سمع رول موسيقى سماوية ليس بإمكان الأذن الخارجية سماعها، أطلقت فيضاً من الحس الممتع ماهاه مع

حب الله. لم يكن لديه وقت للاّهوتيين الذين اعتبرهم «غارقين فى مستنقعات من التساؤلات التى لا تنتهى»، واعتقد أنهم حمقى لأن دافعهم الوحيد هو «الخيلاء». كان رول يَكيل الإهانات لأى أحد ينطق بأوهى نقد لأسلوب حياته غريب الأطوار، إهانات قاسية لا تتماشى مع أوصافه الرخيمة لله. كان هذا التأكيد على الأحاسيس الجسدية، يناظره، وبأسلوب غريب، نزوع اللاهوتيين المتأخرين، الذين كانوا قد غدوا يتشككون فى قدرة العقل على التسامى على الظواهر الحسية. كان لهذه «الروحانية» الجديدة أن تُتَرجِم الخطاب الرمزى التقليدى عن الحالة الباطنية إلى تفحص حَرْفى لحالات نفسية يمكن ملاحظتها وقياسها، والتى أصبحت هدفا فى حد ذاتها.

ترك رول انطباعا عميقا على معاصريه، لكن الكثيرين منهم شعروا بعدم الارتياح لذلك التَبتّل العاطفى الذى كان يتناقض مع المبادئ الأساسية لطبيعة التجربة الدينية. وكما رأينا، كان من المفترض للمتفحصين أن يرتقوا على عواطفهم كى يتفحصوا المناطق الأكثر عمقا فى النفس البشرية. رفض رول أن يكون له مرشد روحى يمكنه تعليمه الأساليب الخاصة، والتوجهات المغروسة بعناية التى كانت ستمكنه من التسامى على أساليب الإدراك المعيارية. تصُر كل الموروثات أن على المتصوف أن يدمج بأسلوب صحى، روحانيته مع متطلبات الحياة العادية. يصر ممارسو البودية التأملية (الزِّن) على أن التأمل يجعلهم أكثر تنبها لما يحيط بهم واستجابة له. لكننا نجد أن رول، فى كتاباته، يتراوح بين حالات النشوة المثيرة، التى تكاد تكون هوسًا، وبين الاكتئاب الساحق. أصبح لاحقا يعانى من اللعثمة، وكان يجد أن المهمة التى كان من المفترض أن باستطاعته إنجازها فى نصف ساعة تستغرق نهارا بأكمله. نجد أن معاصرته العظيمة، القديسة كاثرين من سيناء (١٣٤٧-

١٣٨٠) سقطت ذات مرة فى النار حينما اعترتها نوبة انتشاء مغشية أثناء إعدادها الطعام. كان لهذا السلوك غير المتوازن أن يصبح محل إعجاب متزايد فى دوائر معينة. ومثل رول، رفضت كاثرين الخضوع للتوجيه الروحانى الذى كان من الممكن أن يساعدها على تجنب مناطق النفس الوعرة والإغراق فيها.

لم يكن من المفترض أبدا للمشاعر الجامحة أن تكون هدف المسعى الروحانى: يصرّ البوديون أن على الفرد بعد أن يصل إلى الاستنارة، أن يعود/ تعود إلى السوق ويمارس التعاطف مع جميع الكائنات الحية. ينطبق هذا أيضا على الرهبان والراهبات المسيحيين الذين كان عليهم خدمة مجتمعاتهم؛ بل إن حتى النساك كانوا يقومون بإرشاد عامة الناس المحليين الذين كانوا يقصدونهم طالبين المشورة فى أمورهم الدنيوية والدينية. لكن رول رفض بشدة مشاركة الآخرين أمورهم، ولم يؤدِ به تأمله وتفحصه إلى تفهم رحيم للآخرين واحترام لهم قائم على تفريغه ذاته وتجرده منها - المحك الحقيقى للتجربة الدينية فى جميع العقائد الكبرى. وفيما تعمق الصدع بين الروحانية واللاهوت. سينظر عدد أكبر وأكبر من الناس إلى فيض العاطفة الجياشة المحبة والمواسية على أنها دلالة على رضا الله.

لم يشعر المتصوف والواعظ الألمانى الدومينيكانى جوهانس إكهارت (١٢٦٠- ١٣٢٧؟) بالارتياح لهذا التطور. رأى أنه أيّا كان ما يعتقده المتصوفون من أمثال رول، فإن النفس التى تُحس لا يمكن أن تكون منتهى المسعى الدينى، وذلك لأنه حينما يحقق العقل المفكر ذاته فى العقل الأسمى يكون قد خلّف النفس وراءه. بالنسبة لإكهارت كان العقل مازال «المكان» الذى يلمس فيه المقدس البشرى؛ فى العقل الأسمى، تصل «أنا» إلى نهايتها، ويبدأ

«الله». وبهذا ننتقل إلى حالة هى «لا شىء» لأن ليس فى خبرتنا ما يماثلها. من ثم، فإن هذا العقل الأسمى، جوهريا، لا يمكن أن يُسمّى، تماما مثل الله:

«لا هو هذا ولا ذاك، وعلى الرغم من ذلك فهو شىء

أعلى من هذا وذاك كعلو السماء عن الأرض. لذا، فأنا

أطلق عليه أسماء أجمل مما كنت قد أطلقتها عليه أبدا، لكن على

الرغم من ذلك.. فهو محرر من جميع الأسماء، عارٍ من جميع

الأشكال، خال وحرُ بالكامل. مثلما أن الله ذاته خالٍ وحر..

إنه أحدٌ، وبسيط بالمطلق، مثلما أن الله واحد أحد وبسيط،

بدرجة أن الإنسان لا يستطيع النظر إليه بأى أسلوب».

رأى أن العقل الأسمى «لا شىء» لأنه توقف عن أن يكون نفسه وغدا وليس «بينه مشترك مع أى شىء بإطلاقه.. إنه أرض غريبة صحراء».

وفيما تشبث المتصوفون من أمثال رول «بالصورة - النار، الحرارة، التناغمات السماوية» - وبدوا مهووسين بقصصهم الشخصية، دعا إكهارت إلى تباعد ليس فقط عن الذات، لكن أيضا عن «الله الذى أراد رول وأمثاله تملكه والتمتع به. رأى أن التباعد هو نوع من تفريغ الذات المنظم، الذى يأتى بنا إلى «الصمت» و«صحراء» العقل. علينا التخلص من الصور، المفاهيم والتجارب التى اعتادت ملء فراغنا الباطنى، وإذا جاز التعبير، أن نحفر فراغا باطنيا يجذب الله إلى داخل النفس. لم يعط إكهارت أهمية روحية للفضاء الخالى الذى كان قد أسر اللاهوتيين المتأخرين. فقد تبغض الطبيعة الفراغ، لكن خواءنا الباطنى سيجذب «اللاشىء» الذى هو الله، بما أن «كل شىء يتوق إلى الوصول إلى مكانه الطبيعى».

لكن إكهارت كان مقتنعا أن هذا كله يمكن أن يتحقق من خلال البُنى المعيارية للحياة المسيحية. لم ير ثمة حاجة إلى أسلوب حياة مخصوص. كان الناس الذين يرتبطون «بأساليب» روحانية متفردة، كتلك الموجودة آنذاك، «يعثرون على الأساليب» ويفقدون الله، الذى تخفيه «الأساليب». لا يريد الشخص المتباعد عن حق «تجربة» للحضور المقدس، بل إنه حقا «لا يريد أن يعرف الله الذى يعيش فى داخله، أو يخبره، أو يدركه». لابد أن يكون الاكتشاف الذى يصله العقل الأسمى نوعا من «العودة إلى الوطن» لا ذروة تجربة غرائبية، بما أن ذلك الاكتشاف هو تذكر أفلاطونى لهوية كانت معروفة، ثم فقِدت. أما الرغبة فى الله التى يشعر بها الأفراد فلا يمكن أن تكون سوى احتياج للذات، تُستولد من الصور التى نملأ بها الفراغ داخلنا. إذن، فأى «إله» نعثر عليه بهذا الأسلوب لا يتعدى «كونه صَنَماً يسبب لنا الاغتراب عن أنفسنا»:

«لأنك إذا كنت تحب الله كإله، كروح، كشخص كصورة- فلابد أن يختفى كل هذا! إذن، كيف لى أن أحبه؟ لابد أن تحبه لا كإله، لا روح، لا شخص، لا صورة، بل كما هو - «واحد» أحد، خالص، صافٍ، مضىء، منفصل عن كل ازدواجية، وفى هذا «الواحد» الأحد، نغطس إلى الأبد، خارج «شىء ما» وإلى «لا شىء»».

تبين لغة إكهارت الدينامية، التى تتأرجح بحماس بين الجزم والصمت، أن هذا التحول، ولأنه تحديدا ليس «خبرة» عاطفية، فمن المتعذر وصفه بالكلمات.

ورغم اللاهوت الفلسفى الجديد، فقد كان نهج دنيس الجدلى مازال متأصلا فى اللاهوت الأوروبى، نراه فى كتابات شخصين إنجليزيين مختلفين جدا من القرن الرابع عشر. كان لجوليان من مدينة نوريتش (١٣٤٢- ١٤١٦؟)، التى لم تكن قد تدربت كلاهوتية إلمام تام بالصمت حتى فى كتاباتها الأكثر جزما»

حينما تتحدث عن المسيح نجدها تستخدم الصور الذكورية والأنثوية تبادليا كى تدفع بالقارئ خارج أطر المصنفات المعتادة. نجدها تقول «فى أمنا، المسيح، ننمو ونتطور، برحمته، يصلحنا ويستردنا؛ ومن خلال آلامه، وموته وقيامته وحّدنا مرة أخرى مع كينونتنا. وهكذا تعمل أمنا برحمة لكل الأطفال الذين يستجيبون له ويطيعونه». أما الكاتب المجهول الذى ألف «سحابة عدم المعرفة» والذى قام بترجمة «اللاهوت الروحانى» لدنيس إلى الإنجليزية، فعلى الرغم من أنه ينحى بموروث الصمت باتجاه فكر القرن الرابع عشر الجديد، إلا أنه يراه جوهريا للحياة الدينية. رأى أننا إذا أردنا أن نعرف الله، فلابد أن نلقى بجميع الأفكار عن الثالوث، العذراء مريم، حياة المسيح، قصص القديسين - التى هى مفيدة تماما فى حد ذاتها - نلقى بها تحت «غمامة نسيان» كثيفة.

فى البداية، يوضح الكاتب أن المبتدئ لن يواجه سوى الظلام «وإذا جاز التعبير، سحابة من عدم وجود سبيل إلى المعرفة». وإذا سأل «كيف لى أن أفكر فى الله، وفيما هو؟» يجيب المؤلف «لا أعرف، لأنك بهذا السؤال قد أتيت بى إلى نفس الظلام، سحابة عدم المعرفة ذاتها حيث أريد أن أكون». باستطاعتنا التفكير فى كل شيء، لكن «فى الله ذاته لا يستطيع أى إنسان أن يفكر». لم تكن حالة «عدم المعرفة» هذه هزيمة، بل إنجازا؛ لقد وصلنا إلى هذه النقطة بأن مضينا نُعلّم، وبلا هوادة، إلهنا جميعه ونشد به حتى اختزلت الصلوات فى مقطع واحد «الله» أو «الحب». لم يكن هذا بالأمر السهل. اندفع العقل ليملأ الفراغ الذى كنا نحاول خلقه داخلنا بـ «أفكار مدهشة عن رحمة الله» وذكّرنا «بلطفه وحبه، بركته ورحمته» «لكننا إذا لم نصم آذاننا عن جلبة التعبد التى تعودنا عليها، سنعود إلى حيث بدأنا. فى تلك الأثناء، على المبتدئ الاستمرار فى الصلوات، والطقوس، و«الدراسة المقدسة» والقراءة المتأنية

للإنجيل مثله مثل الجميع. ليس هذا ما كان إكهارت قد أسماه طريقا روحيا خاصا، بل كان ممارسة ينبغى أن تشكل جوهر جميع العبادات الروتينية والممارسات الروحانية للحياة المسيحية، فى رأى الكاتب.

يرى الكاتب أننا إذا ثابرنا فإن العقل المفكر سيتراجع ويتيح للحب أن يحتل مكانه. وهنا نرى التوجه الجديد للفصل بين المعرفة وعواطف الحب والمودة: «من ثم، سأترك كل شىء أستطيع التفكير فيه، وأتخير حبى الذى يأتى دونما تفكير» هكذا يقول الكاتب «لماذا؟ لأننا نستطيع أن نحب الله، لا أن نفكر فيه، بإمكاننا من خلال الحب أنْ نمُسك به ونحتفظ به، لكن هذا لا يحدث أبدا من خلال التفكير». بيد أننا نجد أن عادة الصمت مازالت قوية بدرجة أن المؤلف يبدأ مباشرة فى تفكيك فكرة «الحب» ويشرح ما ليس هو الحب. ليس ثمة توهج، أو موسيقى سماوية، أو حلاوة داخلية فى «السحابة». وحقاً، يبدو أن الكاتب كان يفكر فى نموذج رول حينما هاجم بقوة فكرة تجربة حب الله الزخمة. يحذر المبتدئين أن يحترزوا من الحرْفية العبثية لتلك الروحانية الجديدة. فقد يتناهى إلى أسماعهم أحاديث كثيرة عن مشاعر خاصة مختلفة. «كيف يتوجه الرجل بقلبه إلى الله فى توق دائم للشعور بحبه. ومباشرة، يفهمون هذه الكلمات بسذاجة. ليس بالمعنى الروحانى المقصود، بل بمعنى جسدى ومادى، ويجُهدون قلوبهم داخل أجسادهم بأسلوب أحمق»، بل إن البعض يشعر بـ «توهج غير طبيعى». من «المستحيل أن نشعر تجاه الله بنفس الحب الذى نشعره لمخلوقاته؛ فإن الإله الذى يهيم به من يُسمّون بالمتصوفين هو ببساطة نتاج خيالهم الجامح».

من الواضح أن تلك «الروحانية الزائفة» كانت تمثل مشكلة. حينما يُخبِر المؤلف المبتدئين أن عليهم التوقف عن كل النشاط العقلى «الخارجى» يمضى

ليوضح أنهم لا يعرفون معنى العمل «الباطنى»، من ثم فهم «يؤدونه بأسلوب خاطئ. لأنهم يحولون عقولهم الجسدية إلى داخل أجسادهم. وهذا شىء غير طبيعى، ويجهدون أنفسهم وكأنما يحاولون الإبصار روحيا بأعينهم الجسدية».

يرى أن من المؤلم رؤية سلوكهم العبثى هذا. فهم يحدقون فى الفضاء، ويبدون كالمخابيل، ويجلسون رابضين «وكأنما هم أغنام غبية» و«يميلون برءوسهم جانبا وكأنما ثمة دودة فى أذنهم». لكن يتم الوصول إلى الحالة «الباطنية» فقط من خلال نهج «النسيان». ولهذا السبب لن يخبر المؤلف تلاميذه أن يبحثوا عن الله داخلهم، ويضيف قائلاً: «ولا أريد منكم أيضا أن تكونوا خارج أنفسكم، فوقها، أو إلى جانبها». وحينما يرد عليه أحد تلاميذه بضيق: «أين لى أن أكون؟ وفقا لك، فى اللامكان»؟ يجيبه المؤلف إنه مصيب تماما «فأنا أريدك فى اللامكان! لِم؟ لأنك حينما لا تتواجد فى أى مكان جسدياً فأنت فى جميع الأنحاء روحياً». لم يكن ثمة مفردات لوصف نوع الحب هذا. فإن الشخص الذى يدفع بنفسه فى عملية «النسيان» سيرى ثنائية «الباطن» و«الظاهر» «اللامكان» و«كل مكان». لكن اللامكان ليس «مكانا» داخل النفس، إنه خارج أطر التجارب الدنيوية:

«من ثم تخل عن «كل مكان» هذا، وعن «كل شىء» لصالح هذا «اللامكان» و«اللاشىء» لا تقلق إذا لم تستطع سبر أغوار هذا اللاشىء، فأنا أحبه أكثر لهذا السبب. إنه مُجزٍ فى حد ذاته بدرجة أن أى قدر من التفكير لن يوفِه حقه».

قد يبدو هذا «اللاشىء» مثل الظلمة، لكنه فى الواقع «نور روحانى ساحق يُعمِى الروح التى تخْبُره». من ثم، فعلى المبتدئ أن يكون مستعدا «للانتظار فى الظلام طالما كان هذا ضروريا» ولا يعى سوى «مقصد بسيط ثابت للانبساط باتجاه الله ومحاولة الوصول إليه».

يكمن «تفريغ الذات kenosis» فى جوهر روحانية «الغمامة». يقول المؤلف لتلميذه إن عليه، وبدلا من السعى إلى حالات خاصة من الانتشاء السعى إلى الله لذاته، لا «إلى ما تريد أن تحصل عليه منه». لكن نهج تفريغ الذات كان فى سبيله أن يصبح شيئا من الماضى. كان اللاهوتيون يشعرون بمزيد من الأهمية الذاتية، وكان المتصوفون أكثر استغراقاً فى ذواتهم. كان هذا الاستقطاب الجديد فى سبيله إلى إنتاج المزيد من اللاهوتيين المفكرين والمتصوفين المُحبّين. شعر دنيس الكارثوزى وهو راهب فلامنكى من القرن الخامس عشر على درجة كبيرة من العلم، بالقلق من هذا التغيير. تذكر أن لاهوت التصوف القديم كان «متاحا لجميع المؤمنين أيا كانت درجة تعليمهم أو جهلهم؛ كان جزءا من طقوس العبادة العادية، من حياة الجماعة، وممارسة الإحسان. لكنه وجد أن لاهوت سكوت وأوكهام لا يفهمه سوى المتخصصين. كان لاهوت عدم وجود سبيل إلى معرفة الله قد حفز التواضع؛ لكن فرضيات المدرَسيين (السكلوستانيين) المتزمتين الجديدة وتكهناتهم بدت وأنها تزيد من خيلائهم، وأصبح بإمكان أى شخص لديه الذكاء الكافى تلقيها دونما اعتبار لمكانته الأخلاقية. كان اللاهوت فى سبيله إلى أن يصبح نظريا جافاً، لكن بدون نهج الصمت، كان يواجه خطر أن يصبح وثنيا. كانت أوروبا على حافة تغير اجتماعى، ثقافى، سياسى، فكرى كبير. وفيما كانت تلج العالم الحديث شهدت الروحانية تراجعا كبيرا، بل ربما أنها ستجد من الصعوبة بمكان أن تستجيب للتحديات بأسلوب مبتكر.

الجزء الثانى

الرب الحديث

(من عام ١٥٠٠ وإلى يومنا هذا)

7

العلم والدين

كثيرا ما يُقال إن العصر الحديث بدأ عام ١٤٩٢ حينما عبر كريستوفر كولومبوس الأطلسى على أمل اكتشاف طريق بحرى جديد إلى الهند وأدى به الأمر إلى «اكتشاف» القارات الأمريكية بدلا من ذلك. كان من المستحيل إنجاز تلك الرحلة البحرية بدون الاكتشافات العلمية مثل البوصلة المغناطيسية وآخر استبصارات علم الفلك. كانت شعوب أوروبا الغربية على وشك الولوج إلى عالم جديد سيؤدى بهم إلى تحكم غير مسبوق فى محيطهم، وكانت إسبانيا المسيحية فى طليعة هذا التغيير. كان راعيا كولومبوس هما العاهلان الكاثوليكيان فرديناند وايزابلا، اللذان وحّدَ زواجهما ممالك أراجون وقشتالة الأيبيرية. كانت إسبانيا فى سبيلها لأن تصبح دولة مركزية حديثة.

وكانت تلك فترة انتقالية. وبدون شك، كان كولومبوس نفسه مُطّلعا على الأفكار العلمية الحديثة التى كانت موضع نقاش حماسى بالجامعات الإسبانية، لكنه كان مازال متجذرا فى العالم الدينى القديم. كان، وهو المسيحى الورع، قد ولِد لعائلة يهودية اعتنقت المسيحية وأبقت على اهتمامها بالقابلاة والموروث الصوفى لليهودية. أيضا، كان ينظر لنفسه على أنه مقاتل صليبى ينتمى للعصور المتأخرة: كان ينوى، لدى وصوله إلى الهند، إقامة قاعدة عسكرية بهدف استرداد القدس. وعلى الرغم من أن شعوب أوروبا كانوا قد بدأوا رحلتهم إلى الحداثة، كانت الأساطير الدينية التقليدية مازالت تُضْفى المعنى على أبحاثهم العلمية العقلانية.

فى ٢ يناير ١٤٩٢ كان كولومبوس موجودا لدى استيلاء جيوش فرديناند

وإيزابلا على غرناطة، آخر معقل إسلامى فى أوربا. وفى ٣١ مارس، وقّع الملكان «مرسوم الطرد Edict of Expulsian» الذى أُرغِم بمقتضاه يهود الأندلس على الاختيار بين التعميد (اعتناق المسيحية) أو الطرد؛ وفى عام ١٤٩٩ كان على سكان إسبانيا المسلمين أن يرُغموا على نفس الاختيار. كان كثير من اليهود الإسبان مرتبطين بوطنهم فى إسبانيا لدرجة أنهم اختاروا اعتناق المسيحية، لكن ثمانين ألفاً منهم عبروا الحدود إلى البرتغال وفر خمسون ألفا آخرون إلى الإمبراطورية العثمانية الجديدة. كان للحداثة تعصباتها الخاصة بها وفيما وجد البعض العصر الحديث محرّرا وآسرا، خبره آخرون بصفته قامعاً، عدوانيا توسعيا، ومدمرا. أقام فرديناند وإيزابلا حكما سلُطويا مطلقا ضروريا لأوربا فى مطلع العصر الحديث. لم يعد

بوسعهما تقبل مؤسسات مستقلة ذات حكم ذاتى مثل نقابات الحرفيين، أو التعاونيات والجالية اليهودية، من ثم، تبعا انتصارهما فى غرناطة بإجراءات تطهير عرقى.

وكجزء من توحيد الممالك التى كانت قد ظلت مستقلة حتى آنذاك تمارس معتقداتها الخاصة، أقام فرديناند وإيزابلا محاكم التفتيش عام ١٤٨٣. كان هدفها هو فرض التطابق الأيديولوجى كقاعدة للهوية الإسبانية. وكان لهذا النموذج أن يتكرر فيما بعد فى الدول العلمانية، حيث مضى أعضاء محاكم التفتيش يتصيدون المعارضين ويجبرونهم على التخلى عن «هرطقتهم» لم تكن محاكم التفتيش الإسبانية محاولة عفا عليها الزمن للحفاظ على عالم متدين ولىَّ وذهب؛ بل مؤسسة حداثية ابتدعها الملك والملكة للحفاظ على الوحدة القومية. كان الضحايا فى غالبيتهم من المسلمين واليهود الذين اختاروا التعميد بديلا عن الترحيل، ثم اتهموا بعد ذلك بالعودة إلى ديانتهم الأصلية. أصبح الكثيرون ممن اعتنقوا المسيحية بهذا الأسلوب كاثوليك ملتزمين، لكن الشائعات انتشرت عن حركات سرية من «الخوارج» الذين كانوا يمارسون ديانتهم القديمة سرا. تلقى أعضاء محاكم التفتيش الأوامر بتعذيب أى أحد يوقِد الشموع يوم الجمعة أو لا يأكل لحم الخنزير حتى يجبروهم على الارتداد للمسيحية والاعتراف على من ارتدوا إلى ديانتهم الأصلية. مما لا يدعو للدهشة إذن أن اغترب بعض هؤلاء «المسيحيين الجدد» عن الكاثوليكية وأصبحوا يتشككون فى الدين ذاته.

كان اليهود الذين فروا إلى البرتغال أكثر صلابة، فَضلّوا المنفى على التخلى عن عقيدتهم. فى البداية، كانوا موضع ترحيب من الملك چوا الثانى، لكن حين خلَفه على العرش الملك مانويل عام ١٤٩٥، أجبره صهره فرديناند

وإيزابلا، على تعميد اليهود فى البرتغال وإجبارهم على اعتناق المسيحية. وصل مانويل إلى حل وسط بأن منحهم حصانة من محاكم التفتيش لمدة خمسين عاما. عُرفوا هناك باليهود الخنزيريين «خنزير Marranos» وهو لقب تبناه اليهود البرتغاليون بفخر واعتزاز. هناك، وفى ظل تلك الحصانة، وجدوا متسعا من الوقت لتنظيم تجمع يهودى سرى ناجح. ولأجيال، حاول اليهود المنعزلون ممارسة شعائرهم بقدر ما استطاعوا، لكنهم كانوا يكدحون فى ظل صعوبات ضخمة. فلم يُتح لهم، وقد انعزلوا عن يهود العالم، أى من الأدبيات اليهودية، أو المعابد، ولم يكن باستطاعتهم سوى تأدية قليل من الطقوس الرئيسية فقط. ولأنهم كانوا قد تلقوا تعليماً كاثوليكيا، كانت عقولهم مليئة بالرموز والتعاليم المسيحية، وهكذا، وكما كان محتما، فمع مرور السنين غدت عقيدتهم لا هىَ باليهودية الخالصة، أو المسيحية الحقة.

وكما سنرى لاحقا، سيصبح بعضهم أوائل أصحاب الفكر الحر والملحدين فى أوربا. غدت اليهودية الخنزيرية، وبعد أن حُرمت من الشعائر التى تجعل من التوراة حقيقة حيّة، ديانة مشوشة. كان هؤلاء اليهود قد درسوا المنطق والفيزياء والطب بالجامعات البرتغالية، لكنهم كانوا بدون خبرة فى نظم الشعائر اليهودية التكهنية. وبما أنهم اعتمدوا العقل فقط، أتى لاهوتهم لا علاقة له باليهودية التقليدية. كان إلههم هو «العلة الأولى» للكينونة جميعها، لا يتدخل مباشرة فى الشئون البشرية، ولم يكن ثمة حاجة إلى التوراة وذلك لأن قوانين الطبيعة متاحة للجميع. هذا هو الرب الذى يخلقه العقل البشرى إذا تُرِك لنفسه، لكن اليهود فى الماضى كانوا قد وجدوا إله الفلاسفة خاوياً دينيا. ومثل كثير من المحدثين – ولكثير من الأسباب ذاتها– وجَد بعض اليهود الخنزيريين هذا الإله غريبا وغير مصدَّق.

أما من هاجر من اليهود إلى الإمبراطورية العثمانية، فكانت تجربتهم مختلفة تماما.. كان المنفى، ذلك الاغتراب الدينى والفيزيقى فى آن، قد أصابهم بجرح نفسى عميق؛ وبدا لهم أن كل شئ كان فى المكان الخطأ. استقر بعض اليهود الإسبان بصفد فى فلسطين حيث التقوا إسحق لوريا (١٥٣٤– ١٥٧٢) وكان يهوديا ضئيل الحجم من أصل شمال أوربى طوّر شكلا من القبالاة تعاطت مباشرة مع محنتهم. كان القباليون دائماً قد شعروا بحرية تأويل إصحاحات سفر التكوين الأولى بصفتها أليجورية (أقصوصية رمزية) محولين إياها إلى سرد باطنى عن حياة الرب الباطنية. أما لوريا، فقد ابتدع أسطورة خلق جديدة بدأت بفعل «تفريغ للذات» ولأن الله كلى الحضور، فلم يكن ثمة مساحة للعالم، مساحة لا يوجد فيها الرب. ولأنه كان لامتناهيا، فإن الرب المبهم الذى لا سبيل إلى معرفته، وإذا جاز التعبير، كمش نفسه فى عملية «انسحاب zimzum» إرادية، انكماشا ذاتيا جعل حجمه أقل. استمرت عملية الخلق على شكل سلسلة من الأحداث الكونية، انفجارات بدئية وبدايات زائفة بدت وأنها تصوير للعالم الاعتباطى الذى كان اليهود يعيشون فيه آنذاك. كانت شرارات من النور الإلهى قد سقطت فى الهاوية الخالية من الوجود الإلهى والتى نتجت عن عملية الانكماش zimzum. نُفِى كل شىء من مكانه الصحيح وهام الشخيناه Shekhinah فى أرجاء العالم فى توق للتوحد مع الذات الإلهية مرة أخرى.

لم يفهم أحد تلك القصة الغريبة حرفياً، ومثل أية أسطورة، تحدثت مجازيا عن حقيقة لازمانية، وليست تاريخية، وغدت ذات مرجعية لأنها كانت وصفا دالا لخبرة النفى، وفى نفس الوقت، كانت توضح أن مأساتهم لم تكن فريدة بل متناغمة مع قوانين الوجود الجوهرية. وبدلا من أن يكونوا منبوذين،

اعتقدوا أن اليهود لاعبون أساسيون فى العملية التى ستخلص الكون لأن بإمكان اتّباعهم التوراة بعناية أن ينهى حالة الخلل ويتسبب فى إصلاح الخلل الكونى (النيقون) وذلك بإعادة توحيد الإله لذاته، وعودة اليهود إلى الأرض الموعودة، وعودة بقية العالم إلى حالته الصحيحة. وبحلول عام ١٦٥٠ كانت القبالاة اللوريانية قد أصبحت حركة جماهيرية يهودية من بولندا وإلى إيران، وكانت اللاهوت اليهودى الأوحد آنذاك الذى لاقى مثل ذلك القبول الواسع.

كان للأسطورة أن تظل خيالا لا معنى له لولا الطقوس الخاصة التى ابتدعها لوريا. كان القباليون يمضون الليل يصلون وهم ينتحبون ويحكّون وجوههم فى التراب، ينادون على الله فى محنتهم وعزلتهم، وكانوا يسيرون لمسافات طويلة فى ريف الجليل تمثيلا لحالة الشتات والتشرد التى شعروا أنهم يعانونها. لكن، لم يكن ثمة انغماس فى الأحزان: كان يُتطلب من القباليين أن يخوضوا آلامهم وينتقلوا منها تدريجيا، بأسلوب منظم إلى أن يصلوا لقدر من البهجة. كانت الصلوات الليلية تنتهى دائماً عند الفجر بتأمل فى انتهاء اغتراب البشرية المقدس. كان القباليون يمارسون مناهج للتركيز تستدعى معها من عمق أعماق النفس الدهشة والبهجة التى لم يكونوا يدركون أنها تكمن فى أعماقهم. كان التراحم فضيلة لوريانية رئيسية، وكان ثمة عقوبات تكفيرية ذاتية قاسية على الأخطاء التى تُلحِق الأذى بالآخرين: فاليهود الذين عانوا الكثير، لا يجوز لهم أن يزيدوا من الأحزان والمظالم فى العالم. بعد كارثة عام ١٤٩٢ اعتزل يهود كثيرون الفلسفة التى كانت ذات شعبية كبيرة فى إسبانيا، ووجدوا أن الأسطورة الجديدة وشعائرهم قد مكنتهم من ملامسة الجذور الأعمق لأحزانهم كى يكتشفوا مصدرا للشفاء. لكن فى العالم الجديد الذى كان قيد التشكل فى أوربا، سرعان ما أصبح هذا النوع من الأساطير الإبداعية شأنا من شئون الماضى.

خبرت بلدان أوروبية أخرى مخاض التحول الذى مرت به إسبانيا، هذا على الرغم من أنه فى تلك المرحلة المبكرة لم يدرك ذلك التحول سوى القليلين. بحلول القرن السادس عشر كانت شعوب الغرب قد ابتدأت فى خلق نمط جديد تماما وغير مسبوق من الحضارة اعتمد على تغير جذرى فى قاعدة المجتمع الاقتصادية. فبدلا من الاعتماد، مثل جميع الاقتصاد قبل الحديث، على فائض من الإنتاج الزراعى كانوا يتاجرون به كى يمولوا إنجازاتهم الثقافية، قام الاقتصاد الحديث على الاستنساخ التكنولوجى للموارد، وعلى إعادة الاستثمار الدائم لرأس المال الذى كان يمدهم بمصدر للثروة بالإمكان تجديده إلى ما لا نهاية. حُرِّر هذا الاقتصاد من كوابح المجتمعات قبل الحديثة، حيث لم يكن بمقدور الاقتصاد التوسع أبعد من نقطة معينة، وكان، فى نهاية المطاف، يتجاوز موارده التى تأخذ فى التناقض. نتيجة لهذا، كان لدى تلك المجتمعات الزراعية نزعات محافظة، لأنها ببساطة، لم يكن بوسعها أن تمضى فى استخدام دائم للبنى الأساسية، ذلك الأمر الذى غدا من سمات الحداثة. لم يكن الفكر الإبداعى يلقى تشجيعا فى المجتمعات المحافظة لأنه يمكن أن يؤدى إلى الإحباط والقلقلة الاجتماعية، ولأنه لم يكن بالإمكان، إلا نادرا، تفعيل الأفكار الجديدة، وكان من المعتاد إهمال المشاريع الجديدة التى كانت تتطلب إنفاقات مالية باهظة. من ثم، بدا أنه من الأفضل التركيز على الحفاظ على ما كان قد أُنجز بالفعل. بيد أن الشعوب الغربية كانت تدريجيا، تكتسب الثقة فى النظر إلى المستقبل لا الماضى. وفيما كانت الثقافات القديمة تعلّم الرجال والنساء أن يظلوا داخل الحدود المُعرَّفة بعناية، كان الرواد من أمثال كولومبوس يشجعونهم على المغامرة خارج حدود العالم المعروف، حيث كانوا يكتشفون أنهم لم تكتب لهم النجاة فقط، بل أيضا الازدهار.

من ثم، ومع حلول القرن السادس عشر، كان ثمة مسيرة تنشط فى أوروبا كانت فى سبيلها، تدريجيا، إلى تغيير الأسلوب الذى كان الناس يفكرون به ويخبرون العالم به. كانت الاختراعات تحدث متزامنة فى مجالات مختلفة؛ لم تبد أية واحدة منها ذات أهمية كبرى بخاصة فى وقتها، لكن أثرها التراكمى كان له أن يكون حاسما. كان المختصون فى أحد المباحث يجدون أنهم يفيدون من الاكتشافات التى تحدث فى مباحث أخرى. مثلا، اعتمد العلماء والمكتشفون على الكفاءة المتزايدة لصناع الآلات. ومع عام ١٦٠٠، كانت التغييرات والإبداعات تحدث على نطاق واسع وفى مجالات كثيرة معا بحيث بدا التقدم لا عودة عنه ومن المقرر له أن يستمر إلى ما لا نهاية.

لكن فى مطلع القرن السادس عشر، كان «التحول الغربى العظيم» مازال فى طفولته. قد يكون من الصحيح أن إسبانيا كانت أكثر البلاد تقدما فى أوروبا، لكنها لم تكن النموذج الأوحد للدولة الحديثة. فى أثناء صراعها ضد الهيمنة الإسبانية، طورت الأراضى المنخفضة (هولندا) أيديولوجيا أكثر ليبرالية لمجابهة الاستبداد الإسبانى. من ثم، غدا هناك نسختان متنافستان من الحداثة: إحداهما منفتحة ومتسامحة، والأخرى حصرية وقمعية.

وفيما تغير المجتمع كى يستوعب تلك التطورات، كان على الدين أيضا أن يتغير. لدى تلك النقطة، كان الدين مازال يهيمن على الحياة جميعها ولم يكن قد تم حصره بعد فى نطاق خاص به، لكن العلمنة كانت قد ابتدأت. كانت الدولة المركزية ضرورية لزيادة الإنتاج، ومثل فرديناند وإيزابلا، بدأ الحكام فى جميع أنحاء أوروبا فى دمج الممالك المنفصلة ليشكلوا الدول القومية الحديثة. تبنى الأمراء والملوك من أمثال هنرى السابع فى إنجلترا (١٤٥٧-١٥٠٩) وفرانسيس الأول فى فرنسا (١٤٩٤- ١٥٤٧) سياسات قصد بها

تقليص نفوذ الكنيسة وإخضاعها لغاياتهم السياسية الخاصة. كما عمل الدور المتصاعد للبنوك وشركات الأسهم والسندات، والبورصات، التى لم يكن للكنيسة أية سلطة عليها، على تآكل سلطة الكنيسة. كان لهذا التوجه الثابت الذى لم يكن ثمة سبيل لوقفه، والذى دفع بالدين إلى مكان منفصل وهامشى فى المجتمع، أن يُستشعر بأساليب مبهمة، لم يعبَّر عنها كاملة أبدا. كان ثمة حركات ثلاث حاسمة وتكوينية فى القرن السادس عشر يعزى إليها تسارع خطى العلمنة: النهضة، الإصلاح الدينى، والثورة العلمية.

لم تكن تلك مشروعات غير مرتبطة أو متنافسة، بل أثرت فى بعضها بنفس أسلوب إبداعات تلك الفترة، عكست ثلاثتها الروح الحديثة المبكرة البازغة وكانت جميعها يسودها المعتقدات والمثل الدينية.

لم يكن تَقَلُّص دور الكنيسة يعنى أن الناس قد أخذوا يتحررون من سطوة العقيدة عليهم؛ بل العكس، فربما أنهم كانوا قد غدوا أكثر تدينا من نظرائهم فى العصور الوسطى. كان للدين دور فى عملية التحديث على جميع المستويات، وكان له أن يؤثر، ويتأثر، بالتصاعد اللولبى للتغير الاجتماعى والسياسى والعلمى. مثلا، كانت الأنسنة فى عصر النهضة عميقة التدين. أراد دزيدريوس إراسموس، الهولندى ذو التوجهات الإنسانية (١٤٦٦- ١٥٣٦) أن يقرأ الكتاب المقدس باللغات الأصلية، ويترجم نصوصه إلى لغة لاتينية أنيقة، وأصدر بالفعل الإنجيل باليونانية وأرفق به ترجمة لاتينية، وكان لذلك أثر هائل وأهمية كبيرة للمصلحين الدينيين. أفاد فن عصر النهضة من الرسوم التشريحية لأندرياس ڤاسيليوس (١٥١٥- ١٥٦٤)، واستغل رسامون آخرون التفسير الرياضى للفضاء: كانوا فى مجالهم الخاص يحاولون جهدهم لتشكيل رؤية على درجة من العقلانية تماثل المزاج العلمى البازغ. ساعدت

اختراعات العصر التقنية الفنانين للوصول إلى درجة كبيرة من الدقة الإمبريقية العلمية ومحاكاة الطبيعة بإتقان غير مسبوق، تأسيسا منهم على تصوير الأشياء والموضوعات بالنظر إليها من منظور واحد موضوعى ووضعها فى علاقة مع بعضها فى فضاء موحَّد. لكن، لم تكن تلك الموضوعية تعنى التخلى عن البعد المُتسامى: فقد حقق هذا «الفن العلمى» رؤية روحية مقدسة، تماما مثلما سعى العلماء المحدثون الأوائل إلى إجابة أنيقة، جمالية، عابقة عن الإلهى المقدس.

تجنب دين عصر النهضة اللاهوت المدرسى الجاف المتأخر واستوعب التأكيد المشخصن لكثير من روحانية القرن الخامس عشر. كان لورنزو ڤالا (١٤٠٥- ١٤٥٧) قد أكد على عدم جدوى المزج بين الحقيقة المقدسة و«الألاعيب الجدلية (الدياليكتيكية)» ومعها «المماحكات الميتافيزيقية». أراد ذوو التوجهات الإنسانية ديناً من النوع المشحون بالعاطفة كذاك الذى وصفه الشاعر الإيطالى فرانسيسكو بترارك (١٣٠٤- ١٣٧٤) الذى رأى أن «اللاهوت هو فى حقيقة أمره شعر، شعر عن الله» مؤثر، لا لأنه «يبرهن» على أى شىء بل لأنه يصل إلى القلب. كانت دراسة ذوى التوجهات الإنسانية للعهد الجديد جزءا من محاولتهم العودة مثل أى مصلحين قبل حداثيين إلى «ينابيع» موروثهم، والتخلص من إرث العصور الوسطى من أجل إعادة اكتشاف النصوص المقدسة وآباء الكنيسة. كانت تجذبهم بخاصة روحانية بولس وأوغسطين التى تخاطب العواطف، وكانوا يكنون لهما التبجيل، لا كمرجعيات للعقيدة، بل كأفراد مثلهم، كانا قد اضطلعا بمسعى عاطفى شخصى إلى حد كبير. فقط الشخص المحرر من التنميطات الجماعية، المجتمعية والدوغماتية باستطاعته أن يُبدع بحرية، ويقوم بالتجارب الجسورة،

ويرفض المرجعية التقليدية الراسخة، ويخاطر بإمكانية الخطأ. كان بطل العصر الحديث المبكر هو المكتشف، الذى كان بإمكانه اختراق عوالم جديدة من الفكر والتجربة مستقلا، وكان على استعداد أيضا للتعاون مع الآخرين.

وعلى الرغم من وعيهم بإنجازاتهم العظيمة، فإن ذوى التوجهات الإنسانية أبقوا على حس بمحدودية العقل البشرى. كانت دراستهم للكتاب المسيحيين المبكرين والمؤلفين الإغريق والرومان الكلاسيكيين، الذين كان عالمهم جد مختلف عن عالمهم، قد جعلتهم يدركون ليس فقط تنوع الشئون البشرية، بل الكيفية التى بها تتأثر الأفكار والتوجهات - بما فيها أفكارهم وتوجهاتهم هم - بأسلوب لا يمكن إنكاره بالظروف الثقافية والتاريخية. من ثم، فلا يمكن أن تكون المعايير والأعراف الراهنة مطلقة. كانت تقارير المكتشفين الذين عادوا ومعهم حكايات عن حضارات مؤسسة على فرضيات مختلفة تماما قد وسّعت من قدرتهم على التعاطف. كان لذوى التوجهات الإنسانية ولع بفن الخطابة والكلام، وفنون الإقناع، وكانوا قد تعلموا من أرسطو أن يفحصوا السياقات الخاصة لأى نقاشات أو أطروحات؛ وأنه بدلا من التركيز على ما يقال فقط، كان من الضرورى فَهْم كيف كانت الملابسات المحلية تؤثر فى أية حقيقة. وهنا، كان هؤلاء المؤنسنون يمثلون روح الحداثة الأكثر ليبرالية.

لكنهم، وفى رفضهم الجازم لسكوت وأوكهام وعصر الأوسطيين، فقد كانوا يمثلون أيضا أحد الأوجه المتعصبة للروح الحديثة. ففيما تقدمت الفلسفة والعلم والتكنولوجيا، كان رفض الماضى القريب يبدو ضروريا لاكتشاف حقائق جديدة. شجعت التغيرات الاقتصادية والتكنولوجية الجديدة، وتحدى الإتيان بالنظام إلى الدول القومية الجديدة، وتذبذبات الأسواق البعيدة وأيضا التقارير عن «العالم الجديد» الغريب، كل هذه شجعت الناس على أن يُنحّوا

التـقـاليـد والموروثات جـانبـا وأن يسـعـوا إلى حلول إبداعـيـة جـديدة تمامـا لمشكلاتهم غـير المسبـوقـة. لكن، كـان بإمكان هـذا أن يؤدى أيضـا إلى رفض بالجملة للأفكار والتوجهات التى بدت عتيقة. كان المؤنسنون مقتنعين بأنهم إلى جانب التقدم، وكانوا، فى هذا، على حق. قال جيونوزو مانتى الباحث الإنجيلى فى القرن الخـامس عشر «إن كل ما يحيط بنا هو من عملنا، عمل الإنسان، وحينما نرى تلك الأعاجيب، ندرك أن باستطاعتنا صنع أشياء أفضل، أشياء أجمل، مُزيّنة بأسلوب أفضل، أكثر كمالا من تلك التى صنعناها حتى الآن». ولا يعنى ذلك بالضـرورة أن المقـاربة عـصـر الأوسطيـة للفن، والأدب والدين، كانت مضلّلة بإطلاقه؛ بل فقط أنها كانت تعكس عالما مختلفا. أما فى الشـأن الدينى فقد كان للتوجه الحديث والذى يمكن فـهم أسبابه لمحو الماضى تماما والبدء من جديد أثر ضار سلبى.

مثّل الإصـلاحيون الدينيون العظام الثلاثة، مـارتن لوثر (١٤٨٤- ١٥٤٦) أورليتش زوينجلى (١٤٨٤- ١٥٣١) وچون كالڤين (١٥٠٩- ١٥٦٤) جميعهم الرفض القـاطع للمـاضى القـريب. ومـثل مؤنسنى عـصـر النهـضـة، لم يولوا اللاهوت الطبيعى عصر الأوسطى اهتمـاما أو وقتا، وأرادوا عقيدة مشخصنة ومباشرة بدرجة أكبر. وفى الواقـع، فقد ظل زوينجلى وكالڤين مؤنسنين طوال حياتهما، وكان إصلاحهما الدينى تلهمه روح عصر النهضـة. فى زمن التغير الهـائل ذاك، كان ثمـة قدر كبـير من عـدم اليقـين الدينى. لم يكن باستطاعة الناس أن يكونوا مـتـدينين بالأسلوب عـصـر الأوسطى، لكن أين كـان لهم أن يستمعوا إلى صوت المسيحية الحق؟ كان المصلحون يحاولون التعبير عن روح دينية. كان ثمة شعور قوى بها، لكنها لم تكن بعد قد تشكلت فى هيئة مفاهيم. كـانت حـركـة الإصـلاح الدينى الخـاصـة بهم مـا هـى إلا تـعـبـيـر عن «التـحـول

الغربى العظيم». وبدلا من النظر إلى لوثر على أنه هو من حرّض على التغيير يجب اعتباره أنه كان الناطق بتوجه معاصر.

اعتاد المؤرخون النظر إلى حركة الإصلاح الدينى بصفتها رد فعل على فساد الكنيسة، لكن يبدو وأنه كان ثمة إحياء روحانى آنذاك، بين العامة بخاصة الذين كانوا قد شعروا أنهم قد وصلوا إلى درجة من التمكن تؤهلهم لنقد مساوئ ومفاسد كانت قد ظلت تمر دونما تعليق. وفيما تغير المجتمع، غدت فجأة الأفكار والطقوس التى كانت قد ظلت قابلة للحياة دينيا قبل قدوم الحداثة غدت مقيتة، فبدلا من أن تمنح الناس حسا بإمكانيات تسامى الحياة، كانت تسبب لهم القلق. عبّر لوثر، فى خطاب خالد له، عن هذا الاغتراب عن الممارسات القديمة:

«رغم أننى عشت كراهب، حياة لا غبار عليها، فقد شعرت بأننى خاطئ، ضميرى غير مرتاح أمام الله. لم أستطع أن أصدق أننى قد أرضيته بأعمالى.. كنت راهباً صالحاً، وحافظت على الطقوس الكهنوتية بصرامة، بدرجة أنه لو استطاع راهب أن يكون مصيره الجنة لاتباعه أنظمة الدير، فقد كنت أنا هذا الراهب.. سيجزم كل رفاقى فى الدير بهذا.. وعلى الرغم من ذلك لم يمنحنى ضميرى حسا باليقين، لكننى كنت دائماً فى حالة من الشك وكنت أقول لنفسى إننى لم أفعل هذا أو ذاك كما يجب. لم أندم على أفعالى بدرجة كافية وأننى لم أذكر هذا أو ذاك فى اعترافى (للكاهن)!»

فى الماضى، كانت حياة الأديرة قد شجعت روحانية جماعية بأسلوب جوهرى. كان الرهبان ينُصتون إلى النصوص المقدسة معا أثناء الطقوس الدينية. كانت تلاوة النصوص المقدسة تأملية متمهلة، مسترخية، وكانت أسلوبا محببا للتمكن من حقائق الدين. لكن التركيز الجديد على الفرد أخضع

لوثر لهاجس أدائه الدينى الخاص بدرجة تورط معها فى ذاته وغرق فى أوحالها، تلك الذات التى كان من المفترض له أن يتسامى عليها. لم يكن بإمكان أى من الطقوس أو الممارسات عصر الأوسطية أن تلمس ما أسماه لوثر «الحزن» الذى ملأه برعب قاس من الموت وقناعة بعجزه وقنوطه، بالإضافة إلى ذلك، فقد كان قد عبر عن توق إلى اليقين المطلق ذلك التوق الذى سيكون سمة الدين فى العصر الحديث.

وجد لوثر الخلاص فى مبدأ التبرئة الإلهية من الإثم بالإيمان وحده. اعتقد أنه ليس بإمكان البشر خلاص أنفسهم (من الخطيئة) بأدائهم الأعمال الصالحة وإقامة الطقوس الدينية، فمع رسوخ إيماننا سيكسونا المسيح بصلاحه هو. من ثم، فإن أعمالنا الصالحة هى نتيجة رضا الله وليست السبب فيه. لم تكن هذه فكرة جديدة، بل كان موقفا كاثوليكيا متقبلا جدا. لكنه، وفيما كان يدرس رسالة بولس إلى أهل رومية، دهمت لوثر إحدى الآيات بقوة ساحقة وكأنما هى كشف جديد: «لأن فيه معلن بِر الله بإيمان لإيمان كما هو مكتوب أما البار فبالإيمان يحيا» (رومية ١: ١٧). قال إنها جعلته يشعر وكأنما قد وُلد من جديد، «وكأننى قد دخلت من أبواب الفردوس المفتوحة». كان من المحتمل أن تتسبب النتيجة المحددة التى استخلصها لوثر من تلك الكلمات فى الدهشة لبولس نفسه الذى لم يكن قد عناها، لكن تلك النتيجة كانت تتعاطى مع الاحتياجات غير الواعية لجيل وجد الممارسات التقليدية خاوية وغير مثمرة.

تسببت التغيرات العميقة للحداثة المبكرة فى أن يشعر كثيرون بأنهم قد فقدوا توجههم وضلوا الطريق. لم يكن بوسعهم، وهم يعيشون وسط الأحداث أن يروا التوجه الذى يسير فيه مجتمعهم، لكنهم خبروا تحوله البطىء بأساليب

منعزلة غير مترابطة. وفيما تهاوت فى ظل الوضع الجديد الأساطير القديمة التى كانت قد أمدت أسلافهم بالحس بتماسك البنية والأهمية، بدا وأن كثيرين قد خبروا الحس بالعجز الذى عانى منه لوثر. كان زوينجلى وكالڤين أيضا، وقبل أن يعتنقا رؤية دينية جديدة، قد خبرا عجزا مُعوقا فى مواجهة محن الوجود البشرى، واقتنعا بأن ليس بإمكانهما الإسهام بشىء فى خلاصهما الشخصى. ونتيجة لهذا، أكد جميع الإصلاحيين الدينيين على سلطة الله العليا المهيمنة غير المشروطة، تلك العقيدة التى ستكون سمة الرب الحديث، وأيضا ستساعد على تشكيل الثورة العلمية.

كان التأكيد على سلطة الله الكلية وقدرته يعنى أن الله وحده هو الذى يستطيع تغيير مجرى الأحداث، من ثم، فإن على البشر العاجزين جوهريا، الاعتماد على قدرته غير المشروطة. حينما أصيب زوينجلى فى صباه بالطاعون الذى قضى على ٢٥٪ من سكان زيورخ، عرف أنه ليس بوسعه فعل شىء لينقذ نفسه. دعا الله قائلاً: «افعل ما شئت فأنا لا يعوزنى شىء، فما أنا إلا متلقٍ لرسالتك: إما تصلحنى أو تهلكنى». أيضا، كان كالڤين فى شبابه قد شعر أنه واقع فى قبضة الكنيسة المؤسساتية، وأنه ليس بوسعه، تحرير نفسه من ذلك بل وأنه غير راغب، ويبدو أن المسألة اقتضت تدخلاً إلهيا تسبب فى حدوث نقلة له: «وأخيرا، حول الله مسارى إلى اتجاه مختلف من خلال لجام قدرته غير المرئى.. من خلال تحول مفاجئ إلى الطاعة، استأنس عقلا متصلبا بدرجة تفوق عمره».

حينما تحدث لوثر عن الإيمان الذى بإمكانه أن يخلص الرجال والنساء من الإثم لم يكن يعنى، بطبيعة الحال «العقيدة» بمعنانا الحديث، بل فعل ثقة تامة فى قدرة الله المطلقة. أوضح فى إحدى وعظاته أن الإيمان لا يتطلب

المعلومات، المعرفة، واليقين، بل الاستسلام الحر غير المقيد لجوده الذى لا نشعر به، ولم نختبره ولا سبيل لنا إلى معرفته، ويتطلب أيضا رهانا عليه يأتى معه بالبهجة. لم يكن لوثر يبالى باللاهوتى الزائف، الذى «ينظر إلى الأمور غير المرئية لله، وكأنما يمكننا رؤيتها والإحساس بها فى الأشياء التى حدثت بالفعل». و كأبعد ما يكون عن أن يأتى معه بالرؤية الواضحة فإن الإيمان يأتى بنوع «من الظلمة لا ترى شيئاً». لم يكن، وقد اغترب عن لاهوت سكوت، وأوكهام يتخيل للحظة واحدة، أن بإمكان تفحص النظام الكونى، أو التفكير المنطقى الطبيعى أن يأتينا بمعرفة حقة عن الله. لم ير أن محاولة إثبات وجود الله غير مجد فقط، بل بإمكانه أن يمثل خطرا، لأن بإمكان إفراط التكهن حول قدرة الله التى لا تقتصر على حكم الكون أن يتسبب فى إصابة البشر بحال من اليأس القانط والرعب. لكن نزع القداسة المتعمد هذا عن النظام الكونى، ورغم دوافعه الدينية، كانت فكرة أدت إلى العلمنة وشجعت العلماء على مقاربة العالم بصفته مستقلا عما هو إلهى مقدس.

أيضا، أدى اعتماد لوثر على «الكتاب المقدس وحده» إلى لاهوت يقوم على الألفاظ أكثر من أى وقت مضى. يُعزى نجاح الإصلاحيين الدينيين بنسبة كبيرة إلى اختراع آلة الطباعة التى لم تعمل فقط على ترويج الأفكار الجديدة، بل أدت أيضا إلى تغيير علاقة الناس بالنص. من ثم، كان للكلمة أن تحل محل الصورة والأيقونة فى تفكير الناس، وكان للاهوت أن يعتمد على الرطانة والإسهاب. أيضا، تدنّت منزلة الطقوس، ورأى الإصلاحيون أن أفعال التقوى الطقوسية التى يُقصد بها اكتساب الحسنات كانت فى أفضل الأحوال دونما جدوى وفى أسوئها أفعال كفر. أبقت الكنائس اللوثرية على الأردية الكهنوتية المعتادة، وكذلك اللوحات، ولوحات المذابح، والمراسم؛ بقيت موسيقى الأورغن

والتراتيل، وكان للإصلاح الدينى الألمانى أن يلهم تقليدا جديدا من الموسيقى الكنسية ستصل أوجها فى أعمال چيه. إس. باخ (١٦٨٥- ١٧٥٠)، التى كان لها أن تضفى بعدا متساميا على ألفاظ اللغة الدارجة الواقعية المملة. أما فى التعاليم الكالڤينية، فقد اختفت الصور والتماثيل، وتم تبسيط الموسيقى الكنسية بإفراط، والتخلى عن الشعائر وتفضيل العبادة المرتجلة عليها.

ساعدت الطباعة على علمنة علاقة القارئ بالحقيقة التى كان يحاول الوصول إليها واكتسابها. فى الماضى، كانت الكنيسة - بدرجة ما - قد استطاعت الإشراف على تدفق المعلومات والأفكار، لكن تكاثر الكتب والكتيبات بغزارة بعد منتصف القرن السادس عشر جعل هذه الرقابة أكثر صعوبة بكثير. وفيما بدأ الكتاب المطبوع يحل محل نهج التواصل الشفاهى، أصبحت المعلومات المستقاة من الكتب غير مشخصنة، بل وربما أنها غدت أكثر ثباتا وأقل مرونة مما كانت عليه فى الماضى، حينما كانت الحقيقة تتطور من خلال علاقة دينامية بين الأستاذ والطالب. كانت الصفحة المطبوعة ذاتها صورة للدقة والضبط، أحد أعراض النظرة العقلية للروح التجارية الحديثة المبكرة. كان المخترعون، التجار، والعلماء يكتشفون أهمية الدقة؛ وكانت معارفهم متوجهة لهذا العالم وللنتائج الملموسة العملية ومكيفة وفقا له. كانت الكفاءة فى سبيلها لأن تصبح كلمة السر لدى الحداثة. لم يعد من المرغوب فيه محاولة الوصول إلى حقائق ضبابية! كان على الأشياء أن تعمل بفعالية على أرض الواقع. وفيما أجبر الناس على أن تدخل أفهامهم فى صراع مع التحديات غير العادية التى كانت تحدث متزامنة على جبهات عديدة ومحاولة الإلمام بها، غدت المقاربة المنهجية البرجماتية للمعرفة ضرورية.

كان من المحتم أن يؤثر هذا على الأسلوب الذى كان الناس يفكرون به فى

الدين. فى المجتمعات قبل الحديثة، كان الرجال والنساء يخبرون المقدس فى الموضوعات الأرضية، بحيث كان من المتعذر الفصل بين الرمز والمقدس. مثلا، كان الخبز والنبيذ فى طقس القربان المقدس متماهيين مع الحقيقة المتسامية التى كانا يجذبان الانتباه إليها. والآن، أعلن الإصلاحيون أن القربان كان مجرد «رمز» وأن القداس ليس إعادة تمثيل رمزية لصلب المسيح بل فقط طقساً تذكاريا. بدأوا يتحدثون عن أساطير الدين وكأنما هى مجرد أقوال متواترة؛ ويوحى السرور الذى تلقف به الناس هذه التعاليم الجديدة بأن كثيرا من مسيحيى أوروبا كانوا فى سبيلهم للتخلى عن عادات التفكير القديمة.

أضفت المعارك اللاهوتية بين روما والإصلاحيين، وفيما بعد، بين الإصلاحيين أنفسهم أهمية على ضرورة دقة صياغة المبادئ المبهمة. استخدم الإصلاحيون البروتستانت وأعداؤهم الكاثوليك، جميعهم المطبعة، والمجمعات الكنسية، والمستشارين من اللاهوتيين لاستخلاص التمايزات الدوغماتية الدقيقة فيما كانوا يناضلون من أجل التعبير عن اختلافاتهم عن بعضهم. وابتداء من عشرينيات القرن السادس عشر، بدأ الإصلاحيون فى إصدار كتب «خلاصات دينية» «catechisms» وهى عبارة عن حوارات على شكل أسئلة نمطية وإجابات كى يضمنوا أن يتقبل أتباعهم تأويلاتهم للعقيدة المسيحية وقانونها الإيمانى ويستوعبوها. وتدريجيا، كان الإيمان الصحيح فى سبيله لأن يصبح شأن تقبل التعليمات «الصحيحة». أدى اعتماد البروتستانت على «الكتاب المقدس وحده» إلى الاستغناء عن الفكرة الكاثوليكية بشأن «الموروثات» والتى كانت ترى أن كل جيل يُعمِّق فهمه للنص المقدس من خلال «بريكولاج» أو الوصول إلى تأويل جديد باستخدام المادة القديمة فى عملية تراكمية. لكن البروتستانت، وبدلا من محاولة قراءة ما وراء اللغة، كانوا

يشجّعون على التركيز على كلمة الله المطبوعة الأصلية، محدّدة المعنى الذى من المفترض ألا يتغير. وبدلا من قراءة النص المقدس وسط مشهد جماعى، كانوا يبذلون الجهد، كل بمعزل عن الآخر، لفهم غموضه وتدريجيا، بدأ يظهر فى العالم المسيحى الغربى وبتناغم مع الروح التجارية العلمية الجديدة، مفهوم «حديث» مُميّز عن الحقيقة الدينية بصفتها منطقية، مباشرة وموضوعية.

وفيما مضت حركة الإصلاح الدينى قدما، بدأت البروتستانتية تتشعب إلى عدد مُربك من الطوائف، لكل منها تحيزاتها العقائدية، وتأويلها الخاص للإنجيل. كانت كل طائفة منها على قناعة أنها وحدها تملك الحقيقة القصرية. أضحى هناك ضجيج من الآراء الدينية فى أوربا. وفيما اندلعت المعارك بين لوثر والسلطات الكاثوليكية، انضم إليه رجال الدين المثقفون فى مواجهة الكنيسة، أو صادقوا على آرائه بأسلوب صاخب. بدأ الوعاظ يعبرون عن اختلافاتهم مع الكنيسة علنا، وشجعوا العامة على الاشتراك فى الجدل. رأى زوينجلى أن على العامة أن يشعروا أن من حقهم مساءلة التعاليم الرسمية وأنه لا ينبغى لهم انتظار قرارات المجمعات الكنسية.. بدأ «الكالفنيون» فى التعبير عن تأويلاتهم الخاصة للتعاليم الدينية كى يميزوا أنفسهم عن «اللوثريين». وكما هو محتم، كان لذلك الانغماس فى الجدالات الحادة حول العقائد أن يؤثر فى المفهوم التقليدى عن «العقيدة» ويدفع بالأرثوذكسية الفكرية إلى المقدمة.

وجد الكاثوليك أيضا أنه من الضرورى إعادة صياغة عقيدتهم، لكنهم حافظوا ولدرجة كبيرة على المفهوم القديم للدين بصفته ممارسة.. أخذ الإسبان، الذين كانوا مازالوا فى طليعة مسيرة التحديث، مركز القيادة فى الإصلاح الدينى الكاثوليكى الذى كان نتيجة مبادرة من قبل «مجمع ترنت

الكنسى ١٥٤٥ - ١٥٦٣» الذى جعل الكنيسة كيانا أكثر مركزية على غرار الحكم الملكى المطلق. دعم المجمع سلطة البابا وتراتبية هيئة الكهنوت، وأصدر كتب «خلاصة دينية catechism» لضمان التماثل العقائدى، وارتفاع مستوى تعليم رجال الدين، وعقلنة الممارسات الطقوسية والعبادات، والتخلص من رجال الدين الفاسدين أو غير المؤثرين. أعدّ مجمع ترنت برامج تعليمية وتنظيمات إبراشية لضمان انتشار الأسلوب الثقافى الجديد بين العامة. وعلى الرغم من أن الآباء بالمجمع خطوا خطوات واسعة لفرض الأرثوذكسية (الإجماع) العقائدية، فقد كان اهتمامهم الأول هو تعزيز الالتزام بطقوس العبادة بانتظام لتمكين العامة من تحويل المراسم الظاهرية القديمة إلى ورع باطنى حق. كان الكاثوليك، بلا شك، يتحولون باتجاه المفهوم الجديد لـ «الاعتقاد»، لكنهم لن يصلوا أبدا إلى حد مماهاة «العقيدة» مع حرفية المبادئ الدينية مثل البروتستانت.

قام مصلحون إسبان آخرون، مثل تريزا الأڤيلية، وجون الصليبى، بتحديث نظم الرهبنة فى محاولة لاقتلاع المراسم المشبوهة والخزعبلات وجعل المسعى الدينى أكثر منهجية وأقل اعتمادا على نزوات المرشدين غير الكفء. رأو أن على متصوفة العصر الحديث أن يعرفوا ما بالإمكان توقعه ويتعلموا التعاطى مع مآزق الحياة الباطنية وأخطارها، والاقتصاد فى طاقاتهم الروحانية واستخدامها بأسلوب مثمر. جسَّد الجندى السابق إغناطيوس دوليولا (١٤٩١- ١٥٥٦)، ومؤسس «الرهبانية اليسوعية»، تماما كفاءة الغرب فى بداية العصر الحديث وفاعليته. أمد كتابه «الرياضيات الروحية» المتعبدين بفرصة لعزلة تدوم ثلاثين يوما للدراسة والتأمل المنهجى تُستغلّ فيه كل دقيقة - نوع من منهج دراسى مكثف قصير الأمد فى التصوف، قصد به جعل كل

جزويتى قوة دينامية فاعلة فى الحياة. ومثل المكتشفين الجغرافيين من شبه جزيرة إيبريا، بُعث بالمبشرين الجزويت إلى جميع أنحاء العالم: فرانسيس إكزافيير (١٥٠٦- ١٥٥٢) إلى اليابان، روبرت دى نوبيلى (١٥٧٧- ١٦٥٦) إلى الهند وماتيو ريشى (١٥٥٢- ١٦١٠) إلى الصين.

خضعت الكنيسة الكاثوليكية الإصلاحية والطوائف البروتستانتية الجديدة جميعها لثورة الحداثة على التقاليد والمعتقدات القديمة، ذلك التوجه الذى مضى يشعر دائماً بالإجبار على تحطيم ما كان قد نُسخ بشكل شخصى. عادلت بشاعات محاكم التفتيش الإنجازات الإيجابية للإصلاح الكاثوليكى. واستخدم البروتستانت حظر العهد القديم للصور فرصة تفوضهم بتحطيم التماثيل والجداريات وحظرها. احتدم خطاب لوثر الغاضب ضد البابا، وضد الأتراك (المسلمين) واليهود والنساء والفلاحين المتمردين. ربما تطلب الإصلاحيون البروتستانت أن يكون للمسيحيين حرية تفسير الإنجيل وفق رغبتهم، لكن، لم يكن ثمة تسامح مع أى أحد يعارض تعليماتهم هم. اعتقد لوثر بوجوب حرق جميع كتب «الهرطقة» وكان كالڤين وزوينجلى على استعداد لإعدام المعارضين. ورغم مظاهر التدين الزخمة تلك، فإن الانقسامات التى تسبب فيها الإصلاح البروتستانتى ساعدت أيضا على المسارعة بعملية العلمنة وتنامى المشاعر والتوجهات القومية. كان على الأمراء، ومن أجل الحفاظ على النظام، أن يفصلوا أنفسهم عن الاضطرابات التى ولدتها الكنائس والطوائف المتخاصمة المتنازعة، والتى كانت سلطتها السياسية قد تراجعت تبعا لذلك. وفيما كانت الأمم الوليدة تصارع من أجل الاستقلال عن روما، أقامت هويات مميزة متمايزة، واختارت تبنى إما الكاثوليكية أو البروتستانتية، أما المستقلون أو المنشقون (عن الكنيسة القومية) فكانوا يضطهدون غالبا، بصفتهم خصوما سياسيين منشقين، وخونة أيضا.

من ثم، وفيما كان الغرب يلج العصر الحديث، انقسم بعنف بين الدوغماتية المتعصبة غالبا من جهة، والليبرالية الأكثر تواضعا التى كانت قد أدركت حدود المعرفة من جهة أخرى. استكشفت مسرحيات شكسبير (١٥٦٤-١٦١٦) إمكانيات الشخصية البشرية المتنوعة تنوعا كبيرا. كان شكسبير يشارك مدرك عصر النهضة عن أهمية السياق. فالأفكار، والأعراف، والسلوكيات تتمازج بأسلوب لا مناص منه مع مجموعات معينة من الظروف والملابسات، من ثم، فمن المستحيل الحكم عليها من وجهة نظر موضوعية نظرية محضة. كما أن الشئون البشرية لا تحفزها الاعتبارات العقلانية بشكل رئيسى. فالأفراد، دائماً، ما يقعون فريسة، دونما إدراك منهم، لنوازع غير واعية أو عاطفية غير برجماتية أو فاعلة، بل أحيانا تعمل ضد مصالحهم الشخصية. صوّرت شخصية هاملت الوعى المعذب لبطل يتماهى معه الجميع، بقدر، وهو يرتد دونما توقف، وبلا جدوى حول نفسه، غير مستطيع فهم دوافعه، أو الوصول إلى أية درجة من اليقين بشأن الأمور العملية الأكثر إلحاحا. أما فى مسرحية «عطيل» فقد مثّل «خبث وشر إياجو غير المبررين» ظاهريا محاجة قوية ضد الأفكار التبسيطية عن الخير والشر. جعل شكسبير جماهيره يدركون أن البشر غامضون بالنسبة لأنفسهم وللآخرين، وأن محاولة التأثير فيهم ليتصرفوا بأسلوب معين، أو أى توقّع لأن يفعلوا ذلك، هى محاولة، كارثية، سلبية ومعوقة.

عبر ميشيل دو مونتنيه (١٥٣٣- ١٥٩٢) كاتب المقالات الفرنسى، بأسلوبه الخاص المميز، عن روح مماثلة، وكان يتشكك من أية محاولة بشرية للوصول إلى الحقيقة المطلقة. فى عمله المعنون «دفاعات عن ريموند سبوند» الذى كتبه بسخرية لا تكاد تخفى، ولحد كبير لإرضاء والده. أبدى مونتنيه عجبه من ثقة

سبوند الفكرية. كان سبوند فيلسوف القرن السادس عشر الإسبانى. قد رأى جازما أننا باستطاعتنا استخلاص جميع المعلومات التى نحتاج إليها عن الله، والخلاص، والحياة البشرية من خلال دراسة العالم الطبيعى. أما مونتنيه، فكان يرى أن العقل كان على درجة من العماء والعرج بحيث إنه ليس ثمة ما هو يقينى أو حتى محتمل، وأنه بالإمكان إغراء الناس على تصديق أى شىء تقريبا إذا كان النقاش جذابا بما يكفى. لكنه كان أبعد ما يكون عن الإحباط بسبب عدم وجود سبيل إلى المعرفة اليقينية، بل على العكس، تمكن من التعايش برضاء تام مع ذلك التقدير المتواضع للعقل البشرى، وبدا أنه وجد تنوع وتعقيد الحياة الحديثة المبكرة أمرا ممتعا. ومثل مفكرى عصر النهضة من ذوى التوجه الإنسانى، لم يكن لديه رغبة فى إصدار أحكام على عالمٍ كان يغدو، يوميا، أكثر صعوبة من حيث تقييمه. كان يعتبر نفسه كاثوليكيا بارا - لكنه حكم على محاولات فرض أى نوع من الإجماع العقائدى، وفى ضوء المكتشفات الجديدة التى أوضحت باستمرار حدود الفهم البشرى، حكم عليها بأنها صلفة، عديمة الجدوى ومضللة.

من الخطأ تخيل أن جميع السكان استوعبوا الأفكار الجديدة على الفور. فالمحتمل هو أن الغالبية الساحقة شعروا بالحيرة من تشظى العالم المسيحى فجأة دونما فهم واضح لما كان يجرى. ولمدة مائتى عام، على الأقل، ظلت عادات التفكير القديمة مثابرة، وأحيانا كانت تتصادم بتوجس مع القيم الجديدة، حتى أن باستطاعتنا أن نرى ذلك فى مجال الاكتشافات العلمية. فى عام ١٥٣٠ أكمل نيكولاوس كوبرنيكوس (١٤٧٣- ١٥٤٣)، وكان كاهنا من أصل بولندى بكثدرائية فراونبورج فى بروسيا، رسالته التى رأى فيها أن الشمس هى مركز النظام الكونى. وكرجل نمطى من عصر النهضة، كان

كوبرنيكوس قد درس الرياضيات، والبصريات والرسم المنظورى فى كراكاو، والقانون الكهنوتى فى بولونيا، والطب فى بدوا، وألقى محاضرات عن علم الفلك فى روما. وفى فراونبورج، حيث عمل فى أوقات مختلفة كإدارى بالكنيسة، وعُمدة، وحاكم عسكرى، وقاضٍ وطبيب، واصل دراسته للنجوم. كان كوبرنيكوس يعلم أن غالبية الناس ستجد فكرة عالم مركزه الشمس إما من المستحيل فهمها، أو قبولها، لذا لم ينشر رسالته، بل قام بتوزيع مسودتها سرا. وبالرغم من ذلك، سرعان ما قُرئت على نطاق واسع فى البلدان الكاثوليكية والبروتستانتية وأثارت كثيرا من الاهتمام.

كان الأوروبيون، منذ القرن الثانى عشر، قد تبنوا علم كون مؤسسا على الفيزياء الأرسطية، روّج له بطليموس (٩٠– ١٦٨) عالم الفلك المصرى، الذى رأى أن الأرض ثابتة فى مركز الكون، يُغلفها مثل البصلة، ثمانية أغلفة كروية تتكون من مادة غير مرئية تسمى الأثير. اعتقد أن تلك الكُرات (الكواكب) تدور بأسلوب موحد حول الأرض، وكان داخل كل غلاف كروى أثيرى، أحد الأجرام السماوية السبعة: القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشترى، وزحل، وكانت النجوم الثابتة تحتل الكرة (الكوكب) الثامنة لدى الحافة القصية للكون وتمنح الاستقرار للكل. كان النظام البطلمى أكثر الأوصاف دقة للمعطيات التى تراكمت فى العالم القديم حيث كانت تقنيات الملاحظة محدودة وغير كفء.

وجد عصر الأوسطيين ذلك النظام مُرضياً أخلاقيا، إذ ربما كانت الأرض مركز الكون، لكنها تحتل الموقع الأدنى فى الخليقة. كل شىء على الأرض يتغير وإلى زوال. لكن فيما يتحرك المرء خارج نطاق القمر الذى يكبر حجمه ثم يزوى، وإلى الشمس الأكثر استقرارا، ثم إلى النجوم الثابتة يغدو كل شىء

أكثر مدعاة للثقة، ثم بعد الكوكب الثامن يوجد عالم السماء الأزلى. لكن على الرغم من أن نظام بطليموس كان مبهجا على المستوى الروحى، إلا أنه كان مليئا بالمثالب والفجوات العلمية. ونظرا لأنه كان ينظر للدائرة على أنها رمز الكمال، فقد افترض بداهة أن الكواكب كانت تتحرك فى مدارات دائرية كاملة. لكن الملاحظين كانوا قد تبينوا أن بعض الكواكب كانت تبدو وأنها تتحرك بأسلوب غير منتظم وكانت تبدو أكثر بريقا أحيانا ثم يشحب بريقها. حاول بطليموس تفسير عدم الانتظام هذا من خلال آلية رياضية رأت أن الكواكب تتحرك فى دوائر صغيرة تلف حول محيط دائرة أكبر، وتدور حول نقطة مركزية تشكل ذاتها مسارا دائريا كاملا حول الأرض، موضحا أنه حينما يُنظر إلى مركز الدائرة الصغيرة من الأرض، تبدو الكواكب وأنها تتحرك بغير انتظام، لكن لو أمكن ملاحظتها من نقطة بعيدة عن المركز، سنراها تتحرك بأسلوب منتظم تماما.

قلب كوبرنيكوس النظام البطلمى بأكمله رأسا على عقب. وعلى الرغم من أن أطروحته أدت إلى حدوث ثورة فكرية، بيد أنه شخصيا، أبقى على موطئ قدم له فى العالم الأسطورى القديم، حيث وجد أنه من المستحيل التخلى عن فكرة الكواكب السماوية أو عن رمزية مدارات الكواكب الدائرية.

وكرجل إدارة كَنَسى، تفحص كوبرنيكوس السماء ليحدد أيام الأعياد الدينية، لكنه كرجل من عصر النهضة، تسببت ثغرات علم الكون البطلمى له فى القلق. كيف تأتى للخالق أن يأت بنظام كونى على هذا القدر من عدم الانتظام، غير المحبب جماليا؟ وحينما عاد إلى العصور القديمة الكلاسيكية، وجد أن أريستارخوس الساموى كان قد اقترح أن الكواكب تدور حول الشمس وأن الأرض تدور حول محورها الخاص، كما اكتشف أن

الفيثاغورثيين كانوا قد اعتقدوا أن الرياضيات، لا الفيزياء، هى مفتاح فهم العالم الطبيعى، وأن فيلولاوس، أحد تلامذة فيثاغورث، اعتقد أن الأرض، والكواكب والشمس، تدور جميعها، حول ناركونية مركزية.

لكن، لم يصل أحد من أتباع المذهب الطبيعى اليونانى إلى التضمينات الرياضية لنظرياتهم. مضى كوبرنيكوس يفعل ذلك وأتى بفرضية جديدة جذريا. لو أننا، من أجل النقاش، افترضنا أن الأرض تكمل دورة يومية حول محورها الخاص، وأيضا أخرى سنوية حول الشمس سيمكننا تعليل جميع الظواهر السماوية بنفس درجة دقة بطليموس، لكن بأسلوب أكثر سلاسة وأناقة. يمكن تفسير الدوران اليومى للأجسام السماوية وحركة الشمس السنوية التى «اعتقدنا» أننا نلاحظها بدوران الأرض اليومى حول محورها ومدارها السنوى حول الشمس. إذن، فالحركات السماوية التى نلاحظها هى مجرد إسقاطات لحركة الأرض فى الاتجاه المعاكس.

لقيت نظرية كوبرنيكوس نقدا قاسيا شاملا ليس لأنه لم يكن باستطاعته إثباتها، بل لأنها كانت تناقض الأسس المبدئية للفيزياء الأرسطية. وعلى الرغم من أن الرياضيات نجحت تماما فى إثباتها، لكن - وفقا للتراتبية الأكاديمية التقليدية - كان من المفترض أن تذعن الرياضيات للفيزياء بصفتها العلم الأسمى. لم يكن من المستغرب أن رأى غالبية الناس فكرة كون مركزه الشمس غير مصدقة. فقد كانت تناقض التفسير العلمى المعيارى، بل وأيضا الحكمة الفطرية الأساسية. كان كوبرنيكوس يطلب من زملائه أن يصدقوا أن الأرض التى تبدو ثابتة، كانت فى واقع الأمر تتحرك بسرعة مهولة، وأن الكواكب والنجوم تبدو فقط أنها تتحرك نتيجة لإسقاط خاطئ. تطلبت النظرية الكوبرنيكية من الناس عدم الثقة فى أدلة حواسهم، وأن يقبلوا على أساس من الثقة العمياء نظريات مضادة للتكهنات أتى بها عالم رياضيات غريب الأطوار.

فى البداية، كان ثمة قليل فقط من الاعتراضات الدينية المحددة. فعلى الرغم من أن بعض النصوص الإنجيلية كانت تضمر أن الشمس تتحرك فى السماوات والأرض راسية، فلم يكن الكاثوليك مجبرين على تفسيرها حرفياً. كانوا مازالوا يتبعون مبدأ تطويع النصوص الذى قال به أوغسطين، والذى كان مؤداه أنه ينبغى إعادة تأويل النص الإنجيلى إذا تعارض مع العلم. كان كوبرنيكوس قد عرض فرضيته، فى البداية، على أنها نوع من الخيال بالأسلوب التقليدى، وحينما قرأ أطروحته فى الڤاتيكان عام ١٥٣٤، منحها البابا مصادقة حذرة. وحينما تم نشرها فى النهاية فى عام ١٥٤٣، كان كوبرنيكوس يحتضر، واضطلع مُرَاجعه أندريا أوسياند (١٤٩٨- ١٥٥٢) متطوعا ليكتب تمهيداً لها كى يحمى الرجل المحتضر من التحرشات والمضايقات. كتب قائلاً: ليس بإمكان علم الفلك إثبات أى شىء من فرضياته، من ثم علينا الاعتماد على التنزيل المقدس من أجل الحصول على معلومات موثوقة عن النظام الكونى».

لم يكن كوبرنيكوس أو حفنة الرجال الآخرين الذين خامرتهم فكرة كون مركزه الشمس يعتبرون أنفسهم متمردين على الدين - قيل إن لوثر علّق على هذا بضيق فى «حديث المائدة» قائلاً: إن كوبرنيكوس «أحمق» يريد «أن يقلب علم الفلك رأسا على عقب». لكن لوثر بدا وأن اهتمامه كان بالأرثوذكسية (الإجماع) العلمية التقليدية أكثر منه بالتضمينات الدينية لفرضية كوبرنيكوس. أما كالڤين فلم يذكر كوبرنيكوس أبدا، بل إنه تمسك بمبدأ أوغسطين عن تطويع تفسير النص المقدس كى يلائم الاكتشافات العلمية. لم يكن من المفاجئ له أن يسمع أن الوصف الإنجيلى للنظام الكونى يختلف عن أحدث اكتشافات الفلاسفة رفيعى التعليم. مثلا، كان موسى قد وصف

الشمس والقمر، وفقا لما جاء بسفر التكوين، بصفتهما أكبر الأجرام السماوية حجما، فى حين يزعم علماء الفلك المحدثون أن زحل يفوقهما من حيث الحجم: «وهنا يكمن الاختلاف. لقد كان موسى يكتب بأسلوب شعبى عن أشياء يمكن لجميع الأشخاص العاديين ممن يملكون الحكمة الفطرية أن يفهموها، لكن الفلكيين يتفحصون بجهد عارم جميع الأشياء التى بوسع ذكاء العقل البشرى إدراكها». رأى أن الإنجيل لم يحو شيئا عن الفلك وأن «من يريد تعلم الفلك وغيره من الفنون العلمية عليه أن يبحث فى مكان آخر». فالعلم مفيد جداً، ولا ينبغى أن يُعوَّق «لأن بعض الموتورين اعتادوا أن يرفضوا بصلافة كل ما يجهلونه».

حاول بعض العلماء، وقد أسرتهم فرضية كوبرنيكوس، أن يطوروا أفكاره. قام تايكو براهى (١٥٤٦- ١٦٠١) الفلكى، والرياضى. والمُنجم الإمبراطورى الدنماركى فى مرصده بجزيرة هڤين بالمضيق السويدى، بتصويب بعض الأخطاء اللافتة فى جدول الحسابات الفلكية واكتشف نجما جديدا فى مجرة «ذات الكرسى Cassiopeia» لكنه رفض نظرية كوبرنيكوس واقترح نوعا من التعديل الوسطى فى نظام بطليموس: تدور الكواكب حول الشمس التى تدور، بدورها، حول الأرض الثابتة. أما الفلكى الإنجليزى ويليام جيلبرت (١٥٤٠- ١٦٠٣) فاعتقد أنه قد تكون للأرض خاصية جذب مغناطيسى باطنية تتسبب فى دورانها اليومى حول محورها. وفى إيطاليا ترك الراهب الدومينيكانى جيوردانو برونو (١٥٤٨- ١٦٠٠) الرهبنة عام ١٥٧٦، وشن هجوماً عنيفا على أوجه قصور الفيزياء الأرسطية. كانت الديانة السرية التنسكية المصرية القديمة قد أسرت برونو، وكان مقتنعا أن التدريبات الروحية الباطنية بإمكانها أن تتيح للفيلسوف بأسلوب مباشر الحياة المقدسة التى تكمن مختفية وراء

حجاب الواقع الفيزيقى. زعم أن هذا هو المعنى الحقيقى لنظرية مركزية الشمس والذى لم يستوعبه كوبرنيكوس تماما - الذى كان مجرد موظف رياضيات يستغل عمله.

يمكن القول إن أكثر هؤلاء العلماء الرواد ذكاء كان عالم الفلك الألمانى جوهانس كبلر (١٥٧١- ١٦٣٠)، الذى كان قد تبادل الرسائل مع براهى، وساعده فى عمله، وخلفه فى منصب المنجّم الإمبراطورى. كان كبلر، مثل كوبرنيكوس مقتنعا بأن الرياضيات هى مفتاح فهم النظام الكونى، وأن مهمة العالم هى اختبار نظرياته الرياضية على أساس الملاحظة الإمبريقية الصارمة. نشر فى عام ١٦٠٩ كتابه عن الفلك، وكان أول محاولة علنية لتبرير نظرية كوبرنيكوس عن مركزية الشمس وتنقيحها. كانت تلك النظرية قد عقّدها، دونما داعٍ، إبقاء كوبرنيكوس على فكرة مدارات الكواكب الدائرية، وكان أيضاً ثمة مشاكل بارزة فى هذا الافتراض. ما الذى كان يمنع الأشياء الأرضية من الطيران مبتعدة عن الأرض فيما كان الكوكب يدور بتلك السرعة الفائقة فى الفضاء؟ وبعد محاولات مضنية استمرت عشر سنوات بحثا عن وسيلة ليؤكد بها أن الكواكب تتحرك فى دوائر كاملة، اقتنع كبلر فى النهاية بملاحظات براهى الدقيقة للتخلى عن تلك الفرضية، وأسس حساباته على الهندسة الإقليدية، وقام بصياغة أول «قوانين طبيعية» - نصوصا يمكن إثباتها عن الظواهر المحددة ويمكن تطبيقها شمولياً:

أولا: تتحرك الكواكب فى مدارات إهليجية ناقصة المقطع لا دائرية، بسرعة تختلف تناسبيا مع المسافة التى تفصل بينها وبين الشمس، ثانيا: فيما يكون الكوكب فى فلكه، يندفع عبر مساحات متساوية من الإهليج فى فترات متساوية من الزمن، ثالثا: نسبة تربيعات المُدد المدارية تساوى بالضبط نسبة

تكعيبات متوسط بعدها عن الشمس. اقترح كپلر أيضا أن الكواكب، بدلا من أن تتحرك ذاتياً، فإن ما يحركها هى قوى رياضية. اقترح، بعد أن وسّع نظرية جيلبرت عن خاصية الأرض المغناطيسية ليطبقها على جميع الأجرام السماوية، أن أفلاك الكواكب الإهليجية أوجدتها القوة المحركة للشمس ومعها مغناطيسيتها الخاصة ومغناطيسية الكواكب. من ثم، فإن الكون هو آلة ذاتية التحكم، يسير على نفس المبادئ التى تحكم الديناميات الأرضية.

وفى توصل كپلر لتلك الاستنتاجات التى مثلت علامة فاصلة، كان قد اعتمد ليس فقط على الرياضيات والملاحظة الإمبريقية بل أيضا على التكهنات الروحية التنسكية للعبادات السرية كما فعل برونو. كان هو أيضا مقتنعا أن كوبرنيكوس لم يدرك التضمينات الكاملة لنظريته، التى كان قد تعثر فيها بالصدفة «مثل رجل أعمى يستند على عصا فيما يسير». لكن كپلر اعتقد أنه بمساعدة اللاهوت سيثبت أنه ليس من قبيل الصدفة أن اتخذ الكون شكله، فالهندسة هى لغة الله، ومثل «كلمته» وُجِدت معه منذ قبل الخليقة، وهى متطابقة معه. من ثم، فدراسة الهندسة هى دراسة لله، ومن خلال دراسة القوانين الرياضية التى هى الجوهر الذى تقوم عليه الظواهر الطبيعية، فإننا نتواصل مع العقل المقدس. ونظرا لاقتناع كپلر بأن الله قد طبع صورته على النظام الكونى، كان يرى الثالوث المقدس فى كل مكان. اعتقد أن الثالوث هو «الشكل والنموذج الأول» للثلاثة أشياء الوحيدة الثابتة فى الكون، أى الشمس، والنجوم الثابتة والمسافات بين الأجرام السماوية. تدور الكواكب فى أفلاكها بسبب قوة روحية تنبثق الشمس منها بنفس الأسلوب الذى يدفع به الأب من خلال الابن الأشياء للحركة بواسطة الروح (القُدُس). لم يعمل النظام الشمسى فقط على تذكير كپلر بالثالوث بل إنه أصر على أن الثالوث، جزئياً،

كان وراء اكتشافاته. لكن الحماس الدينى لم يكن يطغى عليه بالكامل. كان يعلم أن الحقيقة اللاهوتية التى اكتشفها فى النظام الكونى كانت تعتمد على الرياضيات، والملاحظة الإمبريقية والقياسات: «وإذا لم تتطابق (الاكتشافات) مع تلك (القوانين) فلا شك أن العمل السابق كله لا يتعدى كونه وهما».

دائماً ما يفترض، اليوم، أن العلم الحديث كان يصطدم بالدين دائماً. لكن كپلر، ذلك الرياضى فذ العبقرية، يذكرنا أن العلم الحديث المبكر كان متجذرا فى الدين. لم يكن لهؤلاء العلماء الرواد أية رغبة فى التخلص من الدين. بدلا من ذلك، فقد أدت اكتشافاتهم إلى تطوير لاهوت علمانى لأنها جعلتهم يفكرون فى الله بأسلوب مختلف. كان العلم والفلسفة والدين فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، ملتحمين معا. كان كپلر على قناعة أنه أثناء اكتشافاته وتفحصاته الرياضية للكون، كان «يتتبع بالعرق واللهاث آثار خطوات الخالق». كان على العلماء ترك كل شىء اعتقدوا أنهم كانوا يعرفونه جانبا ومجابهة المجهول الذى لا سبيل إلى معرفته – بنفس الأسلوب تقريبا الذى به التقى معاصرهم چون الصليبى الله الذى لا سبيل إلى معرفته، قائلاً لقرائه: «كى تصلوا إلى المعرفة التى لا تدلكونها، ينبغى عليكم أن تسلكوا سبيلا لا تعرفوا فيه شيئاً». إذا لم يملك المتصوفون والعلماء الشجاعة للانتقال خارج نطاق أمن الأفكار المتوارثة المسلم بها سيقعون فى شرك المعتقدات التى لم تعد كافية أو مناسبة.

بيد أنه، فى نهاية القرن السادس عشر، هيمن نمط من الحداثة المتعصبة فى إيطاليا، موطن النهضة. كان الإصلاح الدينى البروتستانتى صادما للكنيسة الكاثوليكية وأحدث بها رضوضا. كما كان الإيطاليون قد شهدوا نهب روما من قبل قوات المرتزقة الألمان عام ١٥٢٧، وانهيار جمهورية فلورانسا

عام ١٥٣٦، وأخيرا، السيطرة الإسبانية على شبه جزيرة إيطاليا. غدت الهيئة الكنسية التراتبية الكاثوليكية عازمة بتعصب على إحكام السيطرة المطلقة على رعاياها الكاثوليك – وكان من بينهم كثيرون فى تلك الأوقات العصيبة على استعداد لمقايضة عبء الحرية بسلوى اليقين. تقلّص لاهوت توماس الإكوينى والفلسفة والعلم الأرسطيين، ليصبح نظاما دوغماتيا متشددا بدرجة غدا معها التعرف على الأصل مستحيلا، وعُمِل به أرثوذكسية كاثوليكية؛ فيما كان يُنظر بشك إلى جميع مدارس الفكر الأخرى. عام ١٥٥٩ أصدر البابا بولس الرابع أول قائمة بالكتبُ المحرّمة، وأنشأ البابا بيوس الخامس (١٥٦٦– ١٥٧٢) أول لجنة كرادلة مختصة بقائمة الكتب المحرمة من أجل الإشراف على برنامج الفاتيكان الرقابى. وكنتيجة لهذا انهالت الإدانات فجأة فى مطلع القرن السابع عشر. كان نقد نظام الكون الأرسطى قد أضحى فى منتهى الخطر. أدينت أعمال الفيلسوف الإيطالى برناردينو تليسيو (١٥٠٩– ١٥٨٨) وأعمال الراهب الدومينيكانى توماسو كامپانيلا (١٥٦٨– ١٦٣٩) لأنها كانت تعارض أرسطو، وتم سجن كامپانيلا مدة سبعة وعشرين عاما. أُجبر فرنسيسكو پاتريزى (١٥٢٩– ١٥٩٧) على اجتناب فلسفة أفلاطون التى كانت قد غدت «هدّامة» وأدين لأنه كان يقوم بتدريس لا نهائية المسافة بين /النجمية؛ تم تنفيذ حكم الإعدام فى فرانسيسكو پوتش (١٥٤٣– ١٥٩٧) لآرائه «المهرطقة» عن الخطيئة الأصلية؛ وفى عام ١٦٠٠، تم حرق جيوردانو برونو على الخازوق لنشره هرطقة سحرة ومنجمين تقول بأن للنجوم أرواحاً، وأن ثمة عدداً لا متناهيا من العوالم.

ووسط هذا المناخ السياسى الكئيب أعلن عالم النجوم الإيطالى جاليليو جاليلى (١٥٦٤– ١٦٤٢) أنه قد برهن على صواب كوبرنيكوس. وعلى عكس

كپلر وبرونو، لم يكن لجاليليو أى اهتمام بالممارسات الروحانية أو السحرية: وبدلا من أن ينظر للكون على أنه انعكاس مبهم للسر الإلهى، فقد وصفه بأنه آلية كونية تخضع للقوانين الرياضية. وبملاحظته تذبذبات مصباح يتأرجح فى كاتدرائية پيزا، استنبط قيمة البندول من أجل قياس مضبوط للوقت. كان قد اخترع ميزانا هيدروستاتيا، وكتب رسالة عن الجاذبية المحددة، وأثبت رياضيا أن الأجسام التى تسقط، أيا كان حجمها تهبط على الأرض بنفس السرعة. كان أحد أشهر إنجازاته هو التلسكوب الكاسر الذى أمكنه من خلاله ملاحظة وهدات (حفرات) القمر عام ١٦٠٩، والبقع الشمسية، وأطوار المريخ، وأقمار المشترى الأربعة. برهنت بقع الشمس، وسطح القمر المليء بالحفرات، على أن تلك الأجرام لم تكن كاملة وفقا لوصف أرسطو. أصبح من الواضح أن المشترى كان كوكبا متحركا تدور حوله أقمار تابعة تماثل قمرنا. انتهى جاليليو إلى أن هذا جميعه برهان ثابت على فرضية كوبرنيكوس. نشر عام ١٦١٠ «الرسول النجمى» الذى لقى استحسانا فوريا. مضى الناس فى أنحاء أوروبا يصنعون تلسكوباتهم الخاصة التى تفحصوا بها، بأنفسهم، السماوات. حينما زار جاليلو أوربا فى العالم التالى. أكد الجزويت علنا على صحة اكتشافاته، ووسط تصفيق حاد، عينه الأمير فدريكو سيشى عضوا بأكاديمية دى لتشى.

أضحت حالة جاليليو قضية شهيرة تثير اهتماما عاما، وترمز إلى ما يعتقد أنه صراع أبدى ومتأصل بين الدين والعلم. لكن، لم يكن جاليليو فى واقع الأمر ضحية للدين بذاته، بل للكنيسة الكاثوليكية بعد مؤتمر ترنت فى وقت كانت تشعر فيه أنها نوع مهدد بالانقراض. ارتكب البابا إيربان الثامن (١٥٦٨- ١٦٤٤) خطأ فاحشا حينما أخرس جاليليو، لكن جاليليو كان أيضا

قد ارتكب أخطاء .. مثّل كل منهما تعصب الحداثة الذى كان قد بدأ يتجاوز الروح المنفتحة الليبرالية، الميالة إلى التشكك الصحى فى عصر النهضة.

كان جاليليو يمثل الدقة والتوجه العملى للروح الحديثة الوليدة. أصر على أنه من المستحيل فهم كلمة واحدة من «كتاب الطبيعة» دونما معرفة لغة الرياضيات. على العالِم أولا أن يقوم بعزل الظاهرة التى يلاحظها - البندول المتأرجح، أو الجسم الذى يهوى. وبعد ذلك، يقوم بترجمة المسألة إلى نظريات، بدهيات وفرضيات رياضية. وفى النهاية، ينبغى عليه اختبار استنتاجاته الرياضية كى يضمن أنها تتوافق بدقة مع الظاهرة الفيزيقية التى أثارت الدراسة والتفحص. وبدلا من أن يفقد ذاته فى نظريات روحية، على العالم التركيز على خصائص موضوع البحث الكمية التى يمكن قياسها - الحجم، الشكل، العدد، الوزن، الحركة. أما الخصائص الأخرى - اللون، الرائحة، الملمس، الطعم التى هى أول ما يلاحظه غير المتخصص - فهى لا أهمية لها لأنها مجرد انطباعات ذاتية. كان العلماء فى عصره قد بدأوا يطورون أسلوبا مختلفا تماما للنظر إلى العالم. حينما كان جاليليو ينظر إلى موضوع، كان يتخطى خصائصه الحسية - ما إن كان «أبيض أو أحمر مُرًّا أم حلوا، يُصدر صوتا أم أخرس، ذا رائحة محببة أو كريهة - وبدلا من ذلك يتفحص المبادئ الرياضية المجردة، التى تُفسّره. بإمكان العالم الاعتقاد فى شىء غير موجود فى نطاق خبرته الفعلية، بل فى شىء لا يمكن أن يتحقق فى العالم الفيزيقى، وذلك لأن حساباته الرياضية أعطته ثقة مطلقة فى وجوده. لم يعد جاليليو يكتفى بالكلام الافتراضى. فالافتراضات لا تعدو كونها ظنًّا، شئونا تتعلق بالرأى، لكن العلم ينبغى له أن يضطلع بمهمة توفير يقين لا شبهة فيه. ونظراً لاقتناعه بأن الكون ذا المركزية الشمسية هو واقع فيزيقى يمكن إثباته

إمبريقيا، فقد ألزم نفسه بالعثور على برهان لا يُدحض، «ضرورى» أى بدهى، دامغ تدعمه أدلة فيزيقية تمت ملاحظتها بعناية. أما إذا تركت استنتاجات العالم أى مجال للشك، فقد رأى جاليليو أنها تصبح غير علمية.

لكن بالطبع، كان من المستحيل إثبات الحقائق الدينية بهذا الأسلوب. تمسك جاليليو، إلى يوم وفاته، بالعلاقة التقليدية بين الأسطورة والعقلانية، وأصر على أن نظرياته لا تناقض الدين بأى أسلوب. ليس ثمة ما تقوله الميكانيكا (علم الحركة) عن اللاهوت. فهما مبحثان متمايزان تماما، ولكل منهما مجال اختصاصه. وفيما رأى علماء حداثيون مبكرون ضرورة استدعاء الله وقدرته كتفسير لنظرياتهم، لكن ليس جاليليو. فى خطابه الشهير إلى الجراندوقة كريستينا الذى طرح فيه آراءه عن العلاقة بين العلم والدين، صادق مُخلصا على مبدأ أوغسطين عن تكييف تفسير النص الدينى بحيث يتوافق مع العلم، رأى أن بؤرة البحث العلمى هى العالم المادى، وبؤرة اللاهوت هى الله. ينبغى أن يظل المبحثان منفصلين ولا يجوز لأى منهما أن ينتهك مجال الآخر، فالله هو خالق «كتاب الطبيعة» والإنجيل، و«لا يمكن للحقيقتين أن تناقضا بعضهما». فأحكام العلماء على الدين ومزاعم المتدينين بأن الكتاب المقدس يحوى معلومات لا تخطئ عن البنى الخفية للطبيعة لا ينجم عنها سوى أسوأ أنواع التشويش. كان جاليليو يدرك ذلك تماما: كان يقصر تعليقاته على «الاستنتاجات الفيزيقية المؤسسة على التجربة الحسية والملاحظات الدقيقة جداً». لكنه رأى أنه فى الحالات التى لا نصل فيها إلى برهان قاطع ينبغى أن نُسلِّم بمرجعية الإنجيل: «ليس لدى شك البتة، فى أنه حيث لا يستطيع العقل البشرى الوصول، وحيث لا يستطيع المرء تبعا لذلك أن يأتى بعلم، بل فقط برأى، وإيمان، فإن من الملائم دينيا، التطابق المطلق مع

يبدو أن جاليليو لم يكن قد أدرك أن المناخ السياسى قد تغير. لم يعد الفاتيكان يعتبر اللاهوت علما ظنيا (حدسيا) بل مضى، منهجيا، يقلص تعاليم أرسطو وتوماس الإكوينى إلى مجموعة جامدة صارمة من الآراء صيغت بأسلوب ينهى كل نقاش ويصل باليقين إلى أقصى حد. فى عام ١٦٠٥، أصبح الكاردينال الچزويتى روبرت بلارمين (١٥٤٢- ١٦٢١)، الذى كان يجسد التوجه الجديد، لاهوتيا بابويا. كانت مهمة اللاهوت، كما رآها بلارمين، هى ترتيب المبادئ والتعاليم على شكل أنظمة محكمة يمكن بها مواجهة أعداء الكنيسة بفاعلية. كان إعدام برونو قد جعل من الواضح البشع أن المسئولين البابويين كانوا على استعداد لفرض الأرثوذكسية الجديدة مستخدمين نفس الأساليب القمعية التى كانت تستخدمها أى من الملكيات الحديثة المبكرة.

لم يكن جاليليو صوتاً وحيداً؛ كان ينتمى إلى «عائلة» من الكاثوليك التقدميين الذين كانوا يدعمون آراءه الكوپرنيكية، لكنهم كانوا ينصحونه دوما ألا يتورط فى منازعات مع سلطات الفاتيكان. بيد أنه و على الرغم من قناعته أن اللاهوت والعلم مبحثان منفصلان تماما، إلا أنه ظل عازما بعناد غير مفهوم على التوفيق بين اكتشافاته ونصوص الكتاب المقدس. أورد فى «خطابات عن البقع الشمسية» (١٦١٢) مجتزآت من الإنجيل لإثبات أن نظريته كانت «متوافقة تماما مع الكتاب المقدس»، وتملكه بالغ الغضب حينما أصر الرقباء البابويون على وجوب محو تلك الاستشهادات. كان بإمكان جاليليو، حينما يعارضه أحد، أن يصبح مُزدرِيا فاقد الصبر، يزعم القوامة الأخلاقية كأى كاردينال بابوى. لكن، لِم ضمّن تلك الاستشهادات فى المقام الأول، مع الأخذ فى الاعتبار آراءه التى كان قد نص عليها بوضوح؟ فقد كان

كوبرنيكوس قد تقبل التفكير الافتراضى، وسيظل هذا النوع من التفكير جوهريا لعملية البحث العلمى. هل كان إصرار جاليليو على اليقين المطلق دلالة أخرى على دوغماتية العصر؟

عام ١٦١٥، وصل الراهب الكرملى المثقف پاولو فوسكارينى إلى روما ليدافع بهدوء وفاعلية عن نظرية مركزية الشمس فى الكون. قال فوسكارينى إن الله كشف فى الإنجيل فقط عن تلك الحقائق التى لا يمكن للعقل الطبيعى اكتشافها وترك الباقى للبشر. حينما قرأ بلارمين بحثه، أجاب قائلاً إنه وبقدر علمه، لا يوجد برهان قاطع على نظرية كوبرنيكوس، ولاختلف الوضع إذا وُجد مثل هذا البرهان: فى تلك الحالة، «سنولى عناية فائقة لتفسير آيات الإنجيل التى تبدو مناقضة لتلك النظرية.. لكن، ليس باستطاعتى الاعتقاد فى وجود مثل هذا الدليل حتى يريه إياى أحدهم». وسرعان ما أوضح جاليليو أن مجمع ترنت تمسك بمرجعية الإنجيل فى شئون العقيدة والأخلاقيات فقط، وأن نظرية مركزية الشمس لا تدخل فى نطاق أى من هذين المصنفين. لكن من الواضح أنه لم يخطر له أنه ليس من الحكمة فى شىء تصويب بلارمين، المتحدث الرئيسى باسم الكاثوليكية الإصلاحية، حول قرارات مجمع ترنت. ثم، زاد الطين بلة. بأن بالغ فى صدقية موقفه بأن قال إن تجاربه قد أتت بالبرهان القاطع الذى أعلن بلارمين أنه غير موجود. لكن، لم يكن الوضع هكذا: كانت ملاحظات جاليليو عن البقع الشمسية ومراحل المريخ، وعن حركات المد والجزر، تنضوى تحت الاحتمالات الافتراضية لكنها لم تكن قاطعة. وعلى كلا الجانبين، كان ثمة صدام بين إصرار يقينى فى غير موضعه.

كان جاليليو محقا حينما رأى أن المقاطع الشعرية بالإنجيل لا يجوز قراءتها بصفتها ملاحظات علمية قاطعة؛ وكان رأى جاليليو هذا ممارسة

تأويلية معيارية فى الغرب منذ عصر القديس أوغسطين، وبإغفاله هذا، ارتكب بلارمين خطأ. لكن جاليليو لم يستطع الوفاء بمعاييره الخاصة الرفيعة للبرهان العلمى، كما أنه لم يقدر أهمية التفكير الافتراضى والمحتمل فى مجال العلم حق قدره. فقد انتهك مبادئه حينما خلط بين العلم والدين، ودخل حقل ألغام التأويل الإنجيلى الملئ بالأخطار. ولو أنه قدم رأيه بصفته نظرية محتملة، كما كانت فى واقع الأمر، لظل فى سلام مع الكنيسة. لكنه بدلا من ذلك أصر على أنه يملك برهانا لم يكن قد توصل إليه. فى عام ١٦١٦، تم وضع كتاب كوبرنيكوس De revolutionibus ورسالة فوسكارينى على قائمة الكتابات المحرمة للڤاتيكان لم يكن جاليليو ذاته موضع تهديد، بل إن بلارمين منحه شهادة تنص على أنه لم يُطلَب منه العدول عن أى من نظرياته.

لكن فى عام ١٦٢٣، تضمنت قوائم المحرمات اسم جاليليو مرة أخرى. كان صديقه مافيو باربارينى قد أصبح إيربان الثامن بابا الڤاتيكان. حينما التقيا فى روما أقام إيربان الولائم لجاليليو ووافق على أنه بإمكانه أن يكتب ما يحلو له عن نظرية مركزية الشمس طالما أنه يعرض نظرياته بصفتها افتراضية كالمعتاد. عاد جاليليو إلى فلورانس ليعمل على كتابه «حوارات عن نظامىْ العالم». لكن، فى أعقاب هذه البداية الواعدة، تورط اثنان من رعاة جاليليو فى مؤامرات سياسية إسبانية ومَثَلا أمام المحكمة البابوية ولحق بهما العار، ولحق جاليليو الأذى لارتباطه بهما. ولجعل الأمور أكثر سوءا، أضاف فقرة ختامية إلى «حوارات عن نظامىْ..». رأى «سيمبليسيو Simplicio (وتعنى الأبله) تلك الشخصية فى «الحوارات» التى تمثل الأرثوذكسية الأرسطية والتى اتصف سلوكها طوال الوقت بالسذاجة، أن النظرية الكوبرنيكية «ليست صحيحة أو قاطعة» وأنه سيكون من «فرط الصفاقة» أنَ يقْصر أى شخص

«السلطة والحكمة الإلهيتين ويطبقهما علي أحد أوهامه الخاصة». كانت تلك الكلمات اجتزاء مباشراً من ملاحظات منشورة للبابا إيربان نفسه، الذى لم يكن ليسره أن يراها تخرج من شفتى سيمبليسيو الذى كان اسمه، فى حد ذاته، إهانة. فى ١٢ إبريل ١٦٣٣، استُدعى جاليليو للمثول أمام المكتب المقدس (الهيئة الكهنوتية العليا) وصدر الحكم بإدانته بالعصيان. وفى ٢٢ يونيو، أجبر على العدول عما كتبه وهو جاثٍ على ركبتيه، ثم عاد إلى فلورانس حيث حُدِّدت إقامته بضيعته الريفية.

حينما عرض كوبرنيكوس أفكاره بالڤاتيكان صادق البابا عليها. ثم بعد تسعين عاماً، وُضع «De Revolutionibus» على قائمة المحرمات. فى عام ١٦٠٥ أعلن فرانسيس بيكون (١٥٦١- ١٦٢٦) مستشار جيمس الأول ملك إنجلترا أنه لا يمكن أن يكون ثمة صراع بين العلم والدين. لكن هذا الانفتاح كان فى سبيله للتراجع ليحل محله الدوغماتية والاتهامات. وسرعان لم يعد ثمة مكان لفكر مونتنييه التشككى أو للاأدرية النفسية لمسرحيات شكسبير. وبمطلع القرن السابع عشر، كان مفهوم الحقيقة قد بدأ يتغير. لم يكن لتوماس الإكوينى أن يتعرف على لاهوته لو قُدِر له أن يراه فى قناعه الجديد بعد مجمع ترنت، كان قد حل محل نشوته الصامتة المرافقة لحالة عدم المعرفة شهوة متشددة لليقين وتعصب دوغماتى قاس. تراجعت روحانية الصمت أمام الجدل الطنان؛ حل محل رفض التعريف (وهو لفظ يعنى حرفيا «وضع حدود لشىء ما») تعريفات قاطعة للمبادئ والحقائق التى هى أقدس من أن يُنطق بها ولا سبيل إلى معرفتها. بدأت عملية مماهاة الإيمان بـ «الاعتقاد» فى آراء هى من صنع البشر- وكان لهذا أن يؤدى، فى نهاية المطاف، إلى صعوبة الحفاظ على الإيمان.

لكن لم يكن أول الملحدين الحداثيين مسيحيين سببت لهم قناعات رجال الدين البشعة الاغتراب عن عقيدتهم، بل يهودا كانوا يعيشون فى أكثر بلدان أوروبا ليبرالية. تمدنا تجربتهم بالكثير عن محنتنا الدينية الراهنة. فى مطلع القرن السابع عشر، وفيما كانت بقية أوروبا تعانى من ركود اقتصادى حاد، كان الهولنديون يتمعتون بعصر ذهبى من الازدهار والتوسع. لم يشاركوا فى الدوغماتية الطائفية الجديدة. كان قد سُمِح لبعض اليهود الخنزيريين Mar-rano بمغادرة البرتغال قُرب نهاية القرن السادس عشر حيث هاجروا إلى البندقية، همبورج، لندن وفوق كل تلك الأماكن، أمستردام - التى أصبحت بالنسبة لهم أورشليم الجديدة. لم تحدد إقامة اليهود فى هولندا داخل جيتوهات، كشأن نظرائهم فى بقية أوربا؛ أصبحوا هناك رجال أعمال ناجحين واختلطوا بحرية مع الأغيار. كان اليهود، لدى وصولهم إلى أمستردام، يتوقون لفرصة لممارسة عقيدتهم باكتمال.

لكنهم وجدوا الحياة الدينية التقليدية مُربكة. كان يهود شبه جزيرة أيبريا قد عاشوا دونما حياة دينية جماعية، ولم يكن - لديهم أية خبرة فى ممارسة الطقوس الدينية والالتزام بها. خاض الحاخامات الهولنديون معركة صعبة فى إرشادهم للعودة إلى القطيع، وأخذوا مشاكلهم فى الاعتبار، لكن ليس على حساب الموروث الدينى، ومن دواعى فخرهم أن استطاع غالبية اليهود الخنزيريين أن يحققوا تلك النقلة. لكن، فى البداية، ماثلت ردود أفعالهم ما نراه اليوم من الأشخاص الذين يجدون «معتقدات» الدين اعتباطية لا يمكن تصديقها وذلك لأنهم لم يشاركوا باكتمال فى طقوسها التحويلية. ولابد وأن قوانين الأكل والطهارة قد بدت بربرية لا معنى لها لمثقفى اليهود الخنزيريين بهولندا الذين وجدوا من الصعوبة بمكان تقبل تفسيرات الحاخامات لأنهم

كانوا قد اعتادوا التفكير العقلانى المستقل. ووفقا لإسحق أوربيو دوكاسترو أستاذ الفلسفة الذى كان قد عاش فى عزلة لسنوات فى إيبريا كمنظّر يهودى فقد أصبح بعض هؤلاء «ملحدين متطرفين» يملؤهم الكبر، والتيه، والصلافة ورأى أنهم يحبون استعراض علمهم بأن يناقضوا ما لا يفهمونه، ويشعروا أن خبرتهم فى العلوم الحديثة تجعل مكانتهم أرفع ممن هم متفقهون حقا، فى القوانين المقدسة.

وجدت أقلية ضئيلة من هؤلاء اليهود النقلة إلى التزام تام بالشعائر والطقوس مستحيلة. كانت حالة أورييل دا كوستا هى الأكثر مأساوية. كان كوستا قد وجد المسيحية البرتغالية قامعة، قاسية، تتكون من أحكام وتعاليم لا صلة لها بالكتب المقدسة. كان قد شكل فكرته الخاصة عن الديانة اليهودية من خلال قراءته للعهد القديم وحينما وصل إلى أمستردام أصابته صدمة لاكتشافه أن اليهودية المعاصرة بعيدة كل البعد عن الكتاب المقدس تماما كالكاثوليكية. انتابه الغضب ونشر بحثا هاجم فيه التوراة وأعلن أنه لا يؤمن سوى بالعقل البشرى وقوانين الطبيعة. تسبب هذا فى حالة من الاهتياج بدرجة أُجبر معها الحاخامات على تكفيره وطرده من الكنيس اليهودى. آنذاك، لم يكن فى أوروبا فكرة عن اليهود العلمانيين، وكمطرود ومكفَّر، تجنبه اليهود والمسيحيون معا؛ وكان الأطفال يتبعونه فى الشوارع ويهزأون به. وفى يأسه، عاد إلى المعبد، لكنه لم يستطع التكيف مع عقيدة غير مفهومة له. وفى عام ١٦٤٠ انتحر دا كوستا. فى عام ١٦٥٥ وصل خوان دا برادو الذى كان عضوا ملتزما فى الجماعات اليهودية السرية بالبرتغال لعشرين عاما، وصل إلى أمستردام. وجد هو أيضا أنه بدون التدريبات الروحية فقد فقدت أفكار الدين التقليدية جوهرها استسلمت لربوبية (الديانة الطبيعية لا المنزلة)

اليهودية الخنزيرية حيث كان يُنظر لله على أنه متطابق مع قوانين الطبيعة. أيضا، أصابته هو الآخر الصدمة لدى رؤيته، لأول مرة جالية يهودية تعمل فى مختلف مناحى الحياة على وجه كامل وارتفع صوته بالشكوى. تساءل: لِمَ يعتقد اليهود أنهم شعب الله المختار؟ أليس من المهين تخيل أن «العلة الأولى» هى «شخص»؟ وبعد عامين من وصوله، تم طرد برادو من المعبد وحرمانه، لكنه أصبح أكثر تطرفا فى آرائه، وقال إن كل الدين هراء، وإن العقل البشرى، لا «التنزيل» هو وحده الذى يقرر الحقيقة. وليس لدينا أية فكرة عما انتهى أمره إليه.

توضح قصتا پرادو وداكوستا البائستان أن قصص الأديان المنزلة وأساطيرها لا يمكن الإبقاء عليها ودعمها من دون تدريبات روحية. لا يمكن للعقل وحده سوى أن ينتج ربوبية «ديانات قوانين الطبيعة» هشة يسهل التخلى عنها لأن إلهها قصى، مجرد، ولا يُصدّق فى نهاية المطاف. غير أنه، وفى نفس الوقت الذى كانت فيه الجالية اليهودية بأمستردام تتعرض للتشرذم نتيجة تلك الصراعات كان مسيحيو أوروبا قد بدأوا فى تطوير نسختهم الخاصة من ربوبية الطبيعة؛ ومثل پرادو، كان لهم أن ينظروا إلى العقلانية العلمية بصفتها الطريق الوحيد الموصل للحقيقة، وسيمضون يسعون إلى يقين عقلانى كان الفلاسفة اليهود والمسيحيون والمسلمون قد رأوه مستحيلا فى الأمور المتعلقة بالإيمان.



8

الدين العلمى

فى عام ١٦١٠، نَعى الشاعر الإنجليزى چون دون (١٥٧٢– ١٦٣١) حالَ العالم حيث اعتقد أنه فى سبيله إلى ولوج مرحلته النهائية. كان دون، المحافظ بعمق، أحد ضحايا حركة الإصلاح الدينى. كان قد ولد لعائلة كاثوليكية، لكنه تخلى عن عقيدية بعد وفاة شقيقه فى السجن بتهمة إيواء كاهن كاثوليكى، ثم أصبح معاديا ضارياً للكاثوليكية الجديدة. كانت الاكتشافات العلمية الجديدة قد تسببت له فى عميق القلق، إذ إنها قد بدت، وبأسلوب متعمد نزواتى، وأنها دمّرت الرؤية الكونية القديمة للكمال والتناغم. كانت تلك أوقاتا عصيبة. كانت أوروبا فى براثن كساد اقتصادى وقلقلةٍ اجتماعية لازمت التحديث، وبالرغم من هذا، ووسط كل هذا الارتباك فقد ألقت «الفلسفة الجديدة» (كان لفظ الفلسفة مرادفا للعلم) بظلال الشك على كل شىء:

كل شىء مشظى، اختفى كل التلاحم،

كل مصدر وطيد وكل رابط

«قصيدة تشريح العالم، چون دون»

بدا وأن العالم قد تعرض لزلزال هائل. شوهِدتْ نجوم جديدة فى السماء، واختفت أخرى. لم تعد السماوات تحتفظ «بتناسبها الكروى المستدير الذى يحتضن كل شىء»، ويقال إن الكواكب تتجول هائمة، فى «مناطق غريبة» تنتهك «الشكل الأصيل» الذى كان الرجال قد لاحظوه منذ أزمان بعيدة. حينما تتغير كل تلك الأساسيات، كيف لإنسان أن يظل متيقنا من الحقيقة؟

لم يكن دون وحيدا فى تشاؤمه. فى العام ذاته، اغتال متعصب كاثوليكى

هنرى الرابع النقارونى، الذى كان الشخص الوحيد الذى بدا وأنه قادر على القضاء على العنف الطائفى الذى كان يهدد باجتياح أوربا بأكملها. سرعان ما أدرك الناس ذلك الحادث مثل نقطة تحول مأساوية وكان له وقع على أوربا فى القرن السابع عشر يماثل وقع اغتيال الرئيس كيندى فى أمريكا. كان هنرى عازما على احتواء العواطف الدينية الجامحة التى كانت سببا للنزاعات القاتلة فى فرنسا واتبع سياسة حياد صارم. كان قد منح الحريات المدنية للبروتستانت الفرنسيين، وحينما فَصَلَ البرلمان أعضاءه الجزويت، أمر هنرى بإعادتهم. بعثت وفاته، التى صدمت الكاثوليك والبروتستانت المعتدلين معاً، برسالة قاتمة كئيبة: لقد جُربت سياسة التسامح وفشلت. وبحلول عام ١٦٠٠، كانت إنجلترا فى طريقها إلى اندلاع حرب أهلية، وكانت الإمارات الألمانية

تناضل للحصول على الاستقلال من الإمبراطورية الرومانية المقدسة لتقيم دولا قومية. دعمت السويد الأمراء البروتستانت، ودعمت أسرة الهابسبورج النمساوية الكاثوليك. وفى عام ١٦١٨، تصاعد الصراع ليصبح حرب الثلاثين عاما الشاملة والتى قُتل فيها ٣٥٪ من السكان وحولت أوربا الوسطى إلى مستودع للجثث. من الواضح أنه لم يكن باستطاعة الدين التوفيق بين الأطراف المتحاربة. وكان كلما تفاخر المتعصبون الكاثوليك وتباهوا بذبح البروتستانت، وقام البروتستانت، بحس من النشوة، بحرق معاقل الكاثوليك عن آخرها تملك المعتدلين وذوى النوايا الحسنة مزيد من اليأس.

لكن، لم يشارك الجميع چون دون فى ظنونه السيئة حول «الفلسفة الجديدة». يبرهن لنا الجزويتى الفلامنكى، ليونارد لسيوس (١٥٥٤– ١٦٢٣) وكان أحد أبرز اللاهوتيين فى أوربا، على أن رؤية الڤاتيكان الأحادية الضيقة لم تكن موضع قبول من الكاثوليك جميعهم. كان لسيوس ملتزما بالإصلاح الدينى الكاثوليكى، وكان قد درس فى روما تحت بلارمين، ولدى عودته إلى جامعة لوڤان أدخل أعمال توماس الإكوينى فى «زيها المستحدث» إلى مقررات الدراسة. لكنه أيضا، كان رجلا من عصر النهضة، منفتحا على كل تيارات العالم الحديث المبكر الفكرية المتغيرة. درس القانون والاقتصاد، وكان من أوائل الذين قدّروا دور المال فى الاقتصاد الرأسمالى الوليد. فى عام ١٦١٢، بعد نشر «المراسل النجمى» لجاليليو بمجرد عامين فقط، لم يكتف لسيوس بمديح اكتشافاته، بل استطاع أن يؤكدها لأنه أيضا كان قد لاحظ بواسطة تلسكوبه سطح القمر المليء بالحفر والأقمار التى تتبع المشترى. ملأه «إعجاب هائل» حينما أبصر هذه الأدلة على «حكمة الله وقدرته».

جاءت تلك التعليقات ضمن أهم عمل له، أى بحثه المعنون «القدرة الإلهية

وأبدية الروح» (١٦١٤)، والذى كان موجها «ضد الملحدين والسياسيين». فى تلك السنوات، كان ثمة قلق من ظهور «الإلحاد»، رغم أن التعبير، آنذاك، لم يكن يعنى الإنكار الكلى لوجود الله، بل كان يشير إلى أى معتقد يرى الكاتب أنه غير صحيح. اعتبر لسيوس أن «الإلحاد» كان هرطقة تنتمى للماضى: أن «الملحدين» الوحيدين الذين كان بإمكانه أن يسميهم كانوا هم الفلاسفة الإغريق القدماء. كان ديموقريطوس قد تخيل جزئيات لا حصر لها، صغيرة بدرجة أنها «غير قابلة للانشطار» ذرات تتسارع فى فضاء خالٍ، وتتصادم بين حين وآخر لتشكل الأجسام المادية الموجودة فى عالمنا. كان ثمة اهتمام آنذاك فى أوروبا بالمذهب الذرى الذى يرى أن العالم مكون من ذرات؛ وكان بالتأكيد قد تسبب قلق فى چون دون. تواءم فضاء ديموقريطوس اللامتناهى مع كون كوبرنيكوس بعد أن جُرِّد من العوالم السماوية. لكن لم يكن ديموقريطوس قد رأى حاجة إلى وجود إله بصير رقيب، ولم يقبل لسيوس هذا الرأى. قال، وهو يستشهد بفلسفة شيشرون الرواقية التنسكية، إن خطة العالم الطبيعى المعقدة تقتضى وجود خالق ذكى. إن إنكار يد القدرة الإلهية هو أمر عبثى تماما مثل القول «إن قصرا جميلا عظيما مهيبا» قد أقيم «فقط بواسطة تقابل قطع معينة من الحجارة واختلاطها فجأة لتكون هذا الشكل الفنى المدهش».

كان مارتن ميرسن، عالم رياضيات فرنسيا، وراهبا فرانسيكانيا (١٥٨٨-١٦٤٨)؛ وكان عالما ملتزما دعم جاليليو حينما كان دعمه غير ملائم سياسيا. لكنه لم يجد صعوبة فى بحثه بعنوان «جحود مؤلهى الطبيعة والملحدين والمنحلين فى زماننا» فى تعريف «الملحدين» المحدثين وتحديدهم. لم يكن أحد ممن ذكرهم قد أنكر وجود الله: كان بعضهم من أمثال الكاهن الباريسى

الورع بيير شارون (١٥٤١ ١٦٠٣)، أو فيلسوف مدينة بادوا الإيطالى جرونيمو كاردانو (١٥٠١ ١٦٠٣)، كانوا فقط يتشككون فى قدرة العقل الإنسانى على التوصل إلى أية حقيقة نهائية(١). ولمجابهة كل هذا، طور ميرسن صيغة مسيحية من المذهب الذرى أضاف فيه إلها خالقا إلى كون ديموقريطوس. رأى أنه ليس للذرات ذكاء أو هدف، من ثم فليس للطبيعة قوة سحرية خاصة بها، وهى تعتمد كلية على محرك الكون الأعظم. من المهم ملاحظة أن كلا من لسيوس وميرسن، فى مجابهتهما لـ «الإلحاد»، اتجها تلقائيا إلى علوم العالم القديم وفلسفته بدلا من تقاليده اللاهوتية الخاصة. كان توماس الإكوينى قد أصر على أننا ليس باستطاعتنا تعلم أى شىء عن طبيعة الله من خليقته؛ فقد أقنع التعقيد - الذى كان العلماء يكتشفونه فى الكون - اللاهوتيين أن الله لابد وأنه مُصمِّم ذكى. لم يكن لتوماس أن يتفق مع تلك الرؤية لو تأتى له الاطلاع عليها.

كان ميرسن حاضرا فى مؤتمر بباريس عام ١٦٢٨، حيث استمع مجموعة من الفلاسفة البارزين إلى بحث نقدى جرىء للفلسفة المدرسية المتزمتة فى حضور الكاردينال پييردو بيرول (١٥٧٥- ١٦٢٩) السفير البابوى. كان بين الحضور أيضا الفيلسوف والعالم رينيه ديكارت (١٥٩٦- ١٦٥٠) الذى رفض المشاركة فى التصفيق. شرح ديكارت موقفه بالقول إن المجتمعين قد ارتكبوا خطأ جوهريا بأن اكتفوا بمعرفة لا تتعدى كونها محتملة. قال إنه قد طور نهجا فلسفيا مؤسسا على العلوم الرياضية ينتج عنه يقين مطلق. لم يكن

(١) كان ميرسن قد أبدى قلقا خاصا من فلسفة برونو التى أسسها على عبادات الأسرار القديمة حيث اعتقد أن للطبيعة قواها المقدسة وليست بحاجة إلى إشراف إلهى، ومن ثم أدرجه ميرسن ضمن الملحدين.

النهج سهلا، لكن إذا تمت متابعته بدأب لفترة طويلة من الزمن، يمكن تطبيقه بفاعلية، على أى مجال للمعرفة، بما فى هذا علم اللاهوت. وبعد المؤتمر، انتحى بيرول بديكارت جانبا وأخبره أن لديه واجبا - بل لديه حقا مهمة مقدسة - لنشر نهجه إذا اعتقد أن بإمكانه أن ينقذ أوربا من الهاوية التى سقطت فيها.

كان ديكارت قد تلقى تعليمه فى كلية الجزويت لا فليش بأنچو، والتى كان هنرى الرابع قد أنشأها، وهناك تم حفزه على القراءة الواسعة. كان قد شعر بالإثارة العارمة حينما قرأ جاليليو للمرة الأولى، وكان فكر مونتينيه التشككى قد ملك عليه لبه، هذا على الرغم من أنه بمرور الوقت أصبح على قناعة أن تلك لم تكن الرسالة المناسبة إلى عالم مزقته الدوغما المتحاربة والتى بدت وأنها لا يمكنها العثور على حقيقة تجْمع حولها الناس. كانت أهوال زمن ديكارت قد تركت علامته على فلسفته. فقد كان حاضرا أثناء مراسم حفظ قلب هنرى الرابع، شهيد التسامح، بوعاء مقدس فى كاتدرائية لا فليش. ظل مقتنعا، طوال حياته، أن باستطاعة كل من الكاثوليك والبروتستانت أن يأملوا فى دخول الجنة. كانت غايته هى العثور على حقيقة يمكن للجميع - الكاثوليك البروتستانت، المسلمين، الربوبيين، و«الملحدين»- أن يتفقوا حولها بحيث يستطيع كل الناس من ذوى النوايا الطيبة والإرادة الخيرة العيش معا بسلام.

تشكلت أفكار ديكارت فى ميادين قتال حرب الثلاثين عاما. كان بعد تركه المدرسة، قد التحق بجيش موريس، كونت ناسو (١٥٦٧- ١٦٢٠)، وسافر فى أنحاء أوربا بصفته جنتلمان جندى، والتقى ببعض أهم علماء الرياضيات وفلاسفة العصر. زعم فيما بعد أنه تعلم فى الجيش أكثر بكثير مما كان سيتعلمه لو أنه التحق بالجامعة. ولأنه شهد الحرب مباشرة، أصبح مقتنعا

بأنه من الضرورى العثور على وسيلة للخروج من ذلك الطريق المسدود الذى بدا وأنه فى سبيله إلى تحطيم الحضارة ذاتها: بدا كل شىء وأنه يتهاوى. اعتقد أن الوسيلة الوحيدة للسير قدما هى الرجوع إلى المبادئ الأولى والبدء من جديد. فى عام ١٦١٩، انتقل إلى جيش ماكسيمليان الأول البقارى. وفيما كان مسافرا فى طريقه للقيام بواجبات منصبه الجديد، أجبرته عاصفة ثلجية على الالتجاء إلى غرفة صغيرة، يدفئها موقد بجوار أولم على نهر الدانوب. وهناك، تسنى له أخيراً أن يجد الوقت للتأمل الجاد الانفرادى، وقد كان أثناء عزلته تلك أن ابتدع نهجه. خبر ثلاثة أحلام أضاءت له فكره، أُمِر خلالها بأن يضع أسس «علم مدهش» يجمع به كل المباحث معا – اللاهوت، الحساب، الفلك، الموسيقى، الهندسة، البصريات، والفيزياء – تحت مظلة الرياضيات. كان تحدى مونتينيه فى خاتمة «دفاعا عن ريموند سبوند» يطارد ديكارت، حيث ورد فيه التالى: «إذا لم نستطع العثور على شىء واحد نشعر نحوه بيقين تام، فلن نستطيع التأكد من شىء بإطلاقه». فى معزله، قلب ديكارت تشكك مونتينيه رأسا على عقب وجعل من خبرة الشك أساسا لليقين.

أصر، أولا، على أن على المفكر تفريغ عقله من كل ما اعتقد أنه يعرفه. عليه، هكذا أخبر نفسه ألا «أتقبل أى شىء بصفته حقيقيا إلا إذا عرفت بوضوح أنه كذلك : أى أن أتجنب بعناية التسرع فى الأحكام والتحيز لها، وألا أتقبل منها أى شىء أكثر مما طُرِح فى عقلى بجلاء وتميز بدرجة لا أجد معها أية فرصة أو سبب للشك فيه». كانت تلك صيغة معقلنة من طريق دنيس للإنكار. ينبغى على العالِم أن يُفرغ عقله من حقائق الكشف والتنزيل والموروثات. ليس بوسعه الوثوق فى أدلة حواسه، لأن البرج الذى يبدو مستديرا عن بعد قد يكون فى واقع الأمر مربعا. ليس بوسعه حتى أن يكون

على يقين من أن الأشياء المحيطة به حقيقية: كيف يتسنى لنا أن نعرف أننا لم نكن نحلم حينما رأيناها، سمعناها، أو لمسناها؟ كيف لنا أن نثبت أننا كنا مستيقظين؟ كان هدفه هو العثور على أفكار بدهية، جلية فى حد ذاتها وبأسلوب مباشر؛ فقط الحقائق «الواضحة» و«المميزة» يمكنها أن تمده بأساس لرياضياته الشمولية.

وفى النهاية وجد ديكارت ما كان يبحث عنه. انتهى إلى القول: لاحظت أننى فيما كنت أرغب فى الاعتقاد بأن كل الأشياء زائفة كانت الضرورة المطلقة تقتضى أن «أنا» يجب أن تكون موجودة»:

«لاحظت أن حقيقة: أنا أفكر إذاً فأنا موجود» كانت يقينية ومؤكدة بدرجة أن غالبية الافتراضات المبالغ فيها التى يطرحها المتشككون لم يكن بإمكانها زعزتها، ووصلت إلى الاستنتاج أن بإمكانى تقبل صوابها دونما تردد بصفتها أول مبدأ للفلسفة التى أسعى إليها».

كان ذلك هو الشىء اليقينى الأوحد الذى أجاب على تحدى مونتينيه. فقد كشفت خبرة الشك الباطنى عن يقين ليس بوسع أى شىء فى العالم الخارجى توفيره. حينما نخبر ذواتنا تفكر وتتشكك نصبح مدركين لوجودنا. نهضت الذات، بأسلوب يتعذر تجاهله، من أعماق الذهن بواسطة تدريبات الشك المنهجية: «ما إذن أنا؟ شىء يفكر. ما الشىء الذى يفكر؟ إنه الشىء الذى يشك، يفهم، يدرك، يجزم، ينكر، يُعمل إرادته، يرفض، وأيضا يتخيل ويحس». قلب مبدأ ديكارت الشهير «أنا أفكر إذا أنا موجود» بحنكة، نظرية المعرفة الأفلاطونية التقليدية القائلة: «أنا أفكر، إذاً ما أفكر فيه موجود». كان العقل الحديث وحيدا، مستقلا بذاته، وعالما فى نفسه وبنفسه، لا يتأثر بالمؤثرات الخارجية، منفصلا عن جميع الأشياء الأخرى.

من جوهر اليقين هذا الذى يتعذر اختزاله مضى ديكارت ليثبت وجود الله وحقيقة العالم الخارجى. رأى الكون المادى بلا حياة بلا رب، جامداً خاملاً، ومن ثم فليس بوسعه إخبارنا بشىء عن الله. الشىء الحى الوحيد فى النظام الكونى بأكمله هو النفس التى تفكر، وعلينا البحث عن اليقين القاطع هناك، داخلها. من الواضح أن ديكارت كان قد تأثر بأوغسطين وآنسلم. فالشك يكشف عن عدم كمال الشخص الذى يفكر، لأننا حينما نشك فنحن ندرك بحدة أن ثمة شيئاً مفقودا. لكن خبرة عدم الكمال تفترض مسبقا وجود فكرة سابقة عن الكمال، الذى هو تعبير نسبى، يُفهم فقط فى ضوء وجود الكمال المطلق. ومن المحال لكائن محدود فانٍ أن يكون قد أدرك فكرة الكمال من خلال جهوده الخاصة، من ثم، رأى ديكارت أن الاستنتاج المنطقى هو أن «فكرة الكمال تلك قد وضعتها داخلى طبيعة أكثر كمالا مما عليه طبيعتى، والتى يوجد داخلها جميع أنواع الكمال التى يمكننى تكوين فكرة عنها - أى، وبإيجازها فى كلمة واحدة، إنها الله». وخلاف ذلك، كيف يتأتى لنا أن نعرف أننا نشك ونرغب - أننا نفتقد شيئاً، ومن ثم، فلسنا كاملين - إذا لم توجد داخل أنفسنا فكرة متأصلة تمكننا من التعرف على عيوب طبيعتنا؟

كان غالبية اللاهوتيين عصر الأوسطيين قد رفضوا برهان آنسلم الوجودى، رغم ديناميته الصامتة، لأنه كان قد أسمى الله «شيئاً لابد أن يكون موجوداً». لكن ديكارت زعم أن الله فكرة «واضحة ومميزة» فى العقل البشرى وكان راضيا ومقتنعا تماما بتطبيق لفظ «وجود» على الله. وعلى حين أن توماس كان قد قال إن الله ليس «نوعا من الأشياء» لم يجد ديكارت أية صعوبة فى أن يسمى الله «كائنا» لكنه «الكائن الأول المهيمن المطلق». ومثل آنسلم، رأى الوجود أحد أوجه الكمال «لأنه ليس بوسعى أن أفكر فى الله من

دون وجود (أى التفكير فيه ككائن الكمال لكن ينقصه أحد أوجه الكمال الفائقة)، هذا على الرغم من أن بوسعى تخيل حصان إما بجناحين أو بدون جناحين». كانت هذه الحقيقة فى مثل وضوح - إن لم تكن أكثر وضوحا - من نظرية فيثاغورس عن الزاوية القائمة. «من ثم، فإنه من اليقينى، على الأقل، أن الله، وهو الكائن الذى بهذا القدر الجم من الكمال، موجود، أو (يكون)، بنفس قدر اليقين الذى نبرهن به على أية نظرية فلسفية».

كان الله ضروريا جدا لفلسفة ديكارت ونظرياته العلمية، لأنه لم يكن ليثق فى حقيقة وجود العالم الخارجى بدون الله. ولأننا ليس بإمكاننا الثقة فى حواسنا، فإن وجود الأشياء المادية «مشكوك فيه وغير يقينى». لكن الكائن الكامل هو الحقيقة ذاتها، ولم يكن له ليسمح أن نظل مخطئين حول مثل هذا الأمر الجوهرى:

«على هذا الأساس وحده فالله ليس بمخادع، وبناء على ذلك، لم يسمح بأى زيف أن يوجد فى رأيى دونما أن يمنحنى فى نفس الوقت ملكة تصويبه؛ من ثم، فبإمكانى أن آمل بيقين أن أستنتج أن لدىَّ، داخلى، وسيلة الوصول إلى الحقيقة».

اعتقد أن ما نعرفه عن العالم الخارجى نعرفه بنفس الأسلوب الذى يعرفه الله بالضبط؛ وهكذا، فبوسعنا أن نتوصل إلى نفس الأفكار «الواضحة» و«المميزة» مثل الله.

وبمجرد ما تأكد ديكارت من وجود العالم المادى، غدا بوسعه المضى إلى الجزء الثانى من مشروعه: إيجاد نهج علمى أوحد بإمكانه أن يأتى بالعالم الذى يدور خارج نطاق التحكم، يأتى به تحت سلطة العقل. ومع رغبته فى

التحكم فى الواقع، لم يكن بمقدور ديكارت تقبل فكرة أن النظام الكونى أتى إلى الوجود بالصدفة المحضة. كان نظامه الكونى ماكينة مُعقدة جيدة التزييت، أطلق إله كلى القدرة حركتها، ويُبقى عليها مُصانة. ومثل ميرسن أحيا ديكارت المذهب الذرى الإغريقى لكن بإضافة مهمة، وهى الخالق البصير الرقيب. كان الله، لدى لحظة الخليقة، قد فرض قوانينه الرياضية على الذرات، ومن ثم، فحينما تصطدم ذرة بأخرى لا يحدث ذلك بالصدفة لكن وفقا لمبادئ إلهية غرست فى الذرات وَرَسَخَتْ. وبعد أن أطلق حركة كل شىء، لم يكن ثمة ضرورة لأى فعل إلهى آخر، من ثم، كان بوسع الله أن ينسحب من العالم ويسمح له أن يدير نفسه.

بدا مثل ذلك الكون الذى يعمل بانتظام ودقة مثل الساعة على قدر عميق من الجاذبية فى وقت الاضطرابات السياسية المخيفة. كان ديكارت، وهو الكاثوليكى الورع، قد خبر «نهجه» بصفته كشفاً وهبه الله إياه، ومن ثم أقسم، من منطلق شعوره بالامتنان أن يذهب للحج إلى مزار العذراء بمدينة لوريتو الإيطالية رغم ما عليه هذا القسم من غرابة. بيد أن فلسفة ديكارت كانت على قدر عميق من عدم اليقين: كان إلهه، تلك الفكرة الواضحة فى ذهنه، قد قطع مسافة كبيرة من الطريق كى يصبح صنماً؛ كما أن تأمله فى عملية التفكير ذاتها لم ينجم عنه «تفريغ للذات» بل توكيد انتصارى لها. لم ينطو لاهوت ديكارت على أية رهبة: بل إنه فى واقع الأمر اعتقد أن مهمة العلم هى تبديد الشعور بالدهشة. ذكر أن الناس فى المستقبل سينظرون إلى السحب، مثلا، «بأسلوب لا يعود لدينا معه ثمة داع للدهشة من أى شىء نراه فيها، أو أى شىء ينزل منها».

حينما أهدى كتابه «تأملات فى مبادئ الفلسفة» إلى «عميد كلية اللاهوت

المقدسة بباريس وأساتذتها المرموقين المشهورين» ضمّن الإهداء زعما مثيرا للدهشة قال: «لقد ظللت أرى دائماً أن السؤالين حول الله والروح هما السؤالان الرئيسيان اللذان يجب إثباتهما بالحجج الفلسفية (أى «العلمية») لا اللاهوتية». وفى توقع واضح منه أنهم سيوافقونه، أبلغ ديكارت بهدوء كيان اللاهوتيين الأبرز بأوروبا، أن درجة كفاءتهم لا تمكنهم من مناقشة الله، وأن الرياضيات والفلسفة ستضطلعان بالمهمة بفاعلية أكثر. كان كل اللاهوتيين على استعداد تام ليوافقوه. وكانت تلك خطوة مصيرية حاسمة، إذ إنه منذ آنذاك، أخذ اللاهوت يُترجَم، بتزايد، إلى مصطلحات «فلسفية» و«علمية» غريبة عنه.

• • •

استثارت فكرة الكون الآلى الذى تتحكم فيه نفس القوانين الجلية المطلقة القاطعة فى كل الأزمنة والأماكن حتى هؤلاء الذين كان بإمكانهم رؤية عيوب رياضيات ديكارت الشاملة. وبتزايد، أخذ الناس ينظرون إلى الكون الآلى كنموذج للمجتمع. على المواطنين أن يخضعوا لحكومة عقلانية بنفس الأسلوب الذى تطيع به أجزاء الكون المختلفة القوانين العقلانية للإله العلمى. أيضا، أسر لب الناس القول بوجود نهج أوحد يؤدى، دونما خطأ، إلى الحكمة واليقين ويجعل وجود الله ضرورياً جليًّا شفافا يمكن إدراكه مثل إحدى نظريات إقليدس. اعتقدوا أنه سرعان ما سيصبح الشك وعدم اليقين أشياء تنتمى للماضى.

فى السنوات التى تلت حرب الثلاثين عاما حيث تورط الدين بقوة. اعتقد الناس أن بإمكان العقل وحده خلق ظروف سلام يمكن الحفاظ عليه وصيانته. كان الفيلسوف الألمانى جوتفرد ولهلم لايبنتز (١٦٤٦- ١٧١٦) يعمل أيضا

بالسلك الدبلوماسى وعمل دون كلل أو ملل على التوفيق بين الدول القومية الأوروبية. كان أحد مشاريعه الرئيسية هو تشكيل لغة مبنية على المبادئ الرياضية يتمكن بها الناس من التحدث إلى بعضهم بوضوح وتحديد. أما الفيلسوف الإنجليزى چون لوك (١٦٣٦- ١٧٠٤) فكان مقتنعا أن التعصب الدينى الذى مزق أوربا كان ببساطة بسبب فكرة الناس القاصرة عن الله. إذا أتيح للناس استخدام قواهم العقلانية وبحرية سيكتشفون الحقائق لأنفسهم، لأن العالم الطبيعى ملىء بالأدلة على وجود الله. اعتقد أنه لم يعد ثمة حاجة للكشف أو التنزيل، أو الطقوس، أو الصلوات أو مبادئ الخزعبلات. فحيث كان اللاهوتيون قبل الحداثيين متيقظين دوما لخطر أن يصبح الله إسقاطا تصورياً وثنيا، رأى لوك أننا «حينما نريد استنباط فكرة، أعظم فكرة بإمكاننا أن نأتى بها كى تناسب الكائن الأعظم، فإننا نقوم بتكبير كل فكرة صغيرة لدينا من خلال فكرتنا عن اللامتناهى، ونضعها كلها معا، و نشكل فكرتنا المعقدة المركبة عن الله».

لكن عالم الرياضيات الفرنسى بليز پاسكال (١٦٢٣- ١٦٦٢) وكان متدينا ورعاً، عاد إلى الفكرة الأقدم القائلة بأن الوجود الإلهى مختبئ فى الطبيعة (الحلول) وأنه لا جدوى من محاولة العثور عليه هناك. رأى أن الكون الآلى بلا رب، مخيف، فارغ من المعنى:

«حينما أرى حالة الإنسان العمياء، التعيسة، حينما أستعرض الكون كله فى مواته وقد تُرك الإنسان بلا ضوء، وكأنما قد ضل طريقه فى هذا الركن من الوجود دون أن يدرى مَنْ وضعه هناك، أو ما عليه أن يفعله، أو ما سيئول إليه حينما يموت، غير قادر على معرفة أى شىء، يتملكنى الرعب، مثل رجل نُقل أثناء نومه إلى جزيرة صحراوية رهيبة، ويستيقظ يائسا ضالا دونما

وسيلة للهرب. هنا، يتملكنى العجب من كيف أن حالة الإنسان التعيسة تلك لا تؤدى بالناس إلى اليأس».

اعتقد باسكال أن اليقين لا يأتى من تأمل الأفكار «الواضحة» و«المميزة» لكن من «القلب» الجوهر الباطنى للإنسان. سجّل فى «التذكرة Memorial» التى كان قد خاطها فى بطانة صدريته، تجربة كانت قد ملأته بـ «اليقين، اليقين، بهجة خالصة من القلب، وسلام». أتته من رب إبراهيم وإسحق ويعقوب، لا من إله «الفلاسفة والباحثين».

كان بإمكان باسكال أن يرى أن المسيحية كانت فى سبيلها لارتكاب أخطاء جسيمة وذلك لأن رجال اللاهوت كانوا متحمسين لاعتناق الكفر الحديث وجعل تعاليمهم تتطابق مع الأفكار «الواضحة والمميزة» التى أصبحت موضة، لكن إلى أى حد يمكن السماح للعلم الجديد أن ينتهك مجال الدين؟ فإن الإله الذى لا يتعدى أن يكون «مؤلف الحقائق الرياضية وصانع نظام العوامل الطبيعية» ليس بإمكانه أن يأتى بالنور إلى ظلمة الوجود البشرى وآلامه. فلن يتسبب «ذلك الإله» إلا فى إلحاد الناس. كان باسكال بين أول من رءوا أن الإلحاد بمعنى الإنكار التام لوجود الله - سرعان ما سيصبح خيارا جديا. فالشخص الذى لم يشارك فى الطقوس والتدريبات والممارسات الدينية لن تقنعه حجج الفلاسفة؛ لأن الإيمان بالنسبة لمثل هذا الشخص، بإمكانه أن يكون رهانا فقط، قفزة فى الظلام. كان باسكال قد طور قواه العقلانية ونمّاها بأكثر من غالبية الناس: قام وهو فى الحادية عشرة باستنباط حلول الفرضيات الثلاثة وعشرين الأولى لإقليدس، ثم نشر وهو فى السادسة عشرة بحثا لافتا عن الهندسة، ثم اخترع آلة حاسبة وبارومتر، وآلة طباعة هيدروليكية. لكنه كان يعلم أن العقل وحده لا يستطيع أن يأتى بالقناعة الدينية، وأن «القلب» وحده لديه أسبابه للإيمان.

فى هولندا، كان فيلسوف يهودى قد طور رؤية إلحادية كانت أكثر راديكالية وأشد تدينا فى آن من رؤيتى ديكارت ولوك. فى عام ١٦٥٥، وبعيد وصول برادو إلى أمستردام، توقف الشاب باروخ سپينوزا (١٦٣٢- ١٦٧٧) عن حضور المراسم الدينية وبدأ يجهر بشكوك جدية حول اليهودية التقليدية. كان سپينوزا قد وُلد فى أمستردام لأبوين كانا قد عاشا كيهود خنزيريين بالبرتغال لكنهما نجحا فى التكيف مع اليهودية الأرثوذكسية. كانت حياة الأغيار الثقافية متاحة له دائما، وكان قد تلقى تعليما يهوديا تقليديا بالإضافة إلى دراسة الرياضيات والفلك والفيزياء. لكنه، ونظرا لأنه كان يعيش فى بيئة يهودية خنزيرية (مارانو) فقد كان معتادا على فكرة الدين العقلانى الخالص، ورأى أنه ما نسميه «الله» هو ببساطة المجموع الكلى للطبيعة ذاتها. وفى النهاية، أصدر الحاخامات فى ٢٧ يوليو ١٦٥٦، حكما بطرد سپينوزا وحرمانه كنسياً ورحب هو بمغادرة الجماعة. كان باستطاعته وهو العبقرى ذو الأصدقاء والرعاة من ذوى السلطة أن يحيا خارج المجموعة الدينية بأسلوب لم يكن أسلافه ومن سبقوه ليستطيعوه، وأصبح بذلك أول علمانى بالكامل يعيش خارج نطاق الأديان الرسمية المعترف بها. وبالرغم من ذلك، فقد ظل شخصية منعزلة لأن كلاً من اليهود والأغيار وجدوا فلسفته الحلولية التى تقوم على وحدة الوجود Panthiesm صادمة و«إلحادية».

كان سپينوزا يشارك ازدراء يهود المارانو للدين المُنزل، على الرغم من أنه كان يوافق ديكارت على أن فكرة «الله» ذاتها تحوى إثبات وجود الله. لكن، لم يكن هذا هو الرب المشخصن لليهودية/ المسيحية. كان إله سپينوزا هو المجموع الكلى للقوانين الطبيعية ومبدئها، متطابق مع النظام الذى يحكم الكون ومساوٍ له. لم ير أن الله هو «الخالق» أو «العلة الأولى» بل رأى أنه لا

ينفصل عن العالم المادى، أى أنه قوة حلولية تَلحم كل الأشياء فى وحدة وتناغم. حينما يتأمل البشر أنشطة أذهانهم، فإنهم بذلك يفتحون ذواتهم على حقيقة الله الأبدية اللامحدودة التى تنشط داخلهم. خبر سبينوزا دراسته الفلسفية كشكل من أشكال الصلاة؛ كان تأمل الحضور الحلولى يملؤه رهبة ودهشة. وكما أوضح فى «رسالة قصيرة عن الله» (١٦٦١) فإن الإله ليس شيئاً علينا معرفته، بل هو أصل فكرنا، من ثم، فإن الفرح الذى نخبره حينما نصل إلى المعرفة هو الحب الفكرى العقلى لله. وعلى الفيلسوف الحق أن يُنمى المعرفة الحدسية، توهجات البصيرة التى تصهر فجأة كل المعلومات التى اكتسبها منطقياً وتمزجها فى رؤية جديدة مُدمجة، إدراك متسام ناجم عن الخطو خارج الذات أسماه سبينوزا «بهاء Beatitude».

لم يتبع غالبية مفكرى أوربا سبينوزا. كان إلههم يتباعد باستمرار، واعتُبر من تبنوا النظرة الحلولية للإله متمردين على النظام الرسمى. كانت معاهدة سلام وستفاليا (١٦٤٨) قد وضعت نهاية لحرب الثلاثين عاما وأوجدت نظام الدول القومية ذات السيادة. لكن هذا النظام الجديد للحكم لم يترسخ بين عشية وضحاها. لكن فيما رسّخ اقتصاد السوق الجديد نفسه، غدت عملية تغيير البنى السياسية للمجتمع بالغة الأهمية. وللإبقاء على إنتاجية الأمة كان لابد من إدخال المزيد والمزيد من الناس فى العملية الإنتاجية - حتى من ينتمون منهم إلى مستويات جد متواضعة مثل عمال الطباعة وصغار عمال المصانع، وعمال المكاتب. من ثم، كان هؤلاء بحاجة ولو إلى قدر قليل من التعليم لاستيعاب الأفكار والروح العامة الحديثة. وكما كان محتما، بدأ هؤلاء يطالبون بنصيب فى صناعة قرارات حكومتهم. وجُد أن الديمقراطية ضرورية للدول القومية ولاقتصاد السوق.. وسارت البلاد التى مقرطت قدما، فيما

تخلفت تلك التى حاولت حصر ثرواتها وميزاتها داخل الطبقة الأرستقراطية. كان من الطبيعى ألا تتخلى أية مجموعة نخبوية عن السلطة طواعية، من ثم لم تكن مقرطة أوربا عملية سلمية لكنها أُنجزت من خلال سلسلة من الثورات الدموية والحروب الأهلية واغتيال النبلاء، والديكتاتوريات العسكرية، وممالك الرعب.

مثلا، شهدت إنجلترا، خلال أربعينيات وخمسينيات القرن السابع عشر حرباً أهلية، وأعدِم الملك تشارلس الأول (١٦٤٩) وتلا ذلك فترة من الحكم الجمهورى فى ظل حكومة پيوريتانية برئاسة أُليڤر كرومويل (١٥٩٩- ١٦٥٨). أصبح لدى كل من الطوائف البروتستانتية البيوريتانية الجديدة مثل اللڤلرز Levellers والكويكرز Quakers والديجرز Diggers والماجلتونيانز Muggletonians أساليبها الثورية الخاصة للعبادة. رأوا أنه إذا كان الله يسكن الطبيعة. بل إنه، كما يقول البعض هو الطبيعة - إذاً، فليس ثمة داع لرجال الدين والكنائس، ولابد أن يتقاسم الجميع ثروات الأمة. رأى چورچ فوكس (١٦٢٤- ١٦٩١) مؤسس «جمعية الأصدقاء»، أن على المسيحيين البحث عن نورهم الباطنى الخاص و«أن يستفيدوا من فهمهم للحقيقة بدون توجيه من أحد»! اعتقد أيضا أنه يجب أن يكون الدين «تجريبيا» فى عصر العلم، وأن تُختبر كل تعاليمه إمبريقيا بمضاهاتها بخبرات وتجارب كل فرد. أما ريتشارد كوپين فقد قال إن الله الموجود بداخلنا هو المرجعية الوحيدة الحقة. رأى چاكوب بوثيوملى أن عبادة إله مميز منفصل عن البشر والطبيعة وثنية لأن الله هو جوهر كل شىء، فيما توسل لورنس كلاركسون لله كلى القوة والحضور، أن يمكّن الناس من القضاء على الأرستقراطية.

لم يخمد توهج التدين المتحمس هذا بعودة الملك تشارلس الثانى إلى

العرش عام ١٦٦٠، بل إنه اختفى فقط تحت السطح. كانت السنوات الثلاثون التالية فترة توتر عظيم لأن الناس خشوا من اندلاع ثورة عنيفة ثانية. كان ثمة حال من ازدهار اقتصاد السوق فى لندن وجنوب شرق إنجلترا، لكن الفقراء ساءهم ازدهار الطبقات التجارية الجديدة، وسلطة إنجلترا التى كانت قد توطدت مؤخراً والميزات التى كان يتمتع بها طبقة ملاك الأراضى. طوّر رجل الدين وأستاذ الرياضيات بكامبريدج إيزاك بارو (١٦٣٠- ١٦٧٧) مذهبا أنجليكانياً ليبرالياً، أمل فى أن يساعد على إقامة مجتمع منظم منمذج على غرار النظام الكونى يلتزم فيه كل الناس بالبقاء فى مداراتهم وبالعمل معا بتناغم من أجل الخير العام. كان أحد أعضاء مجموعات المناقشة الذين ثابروا على الحضور هو الشاب إسحق نيوتن (١٦٤٢- ١٧٢٧).

أراد نيوتن، مثل ديكارت، أن يأتى بعلمٍ شمولى باستطاعته تفسير التجربة الإنسانية جميعها. لكن على حين أن مسعى ديكارت كان انفراديا منعزلا، فقد أدرك نيوتن أهمية التعاون فى مجال العلوم، أراد أن يؤسس على إنجازات سابقيه وأسلافه، وشعر، كما أبلغ صديقه روبرت هوك فى خطاب له، وكأنه «يقف على أكتاف عمالقة». لكن هؤلاء العمالقة تركوا وراءهم بعض الأسئلة دونما إجابة: ما الذى يُبقى على الكواكب فى مداراتها؟ لِم تسقط الأشياء الأرضية دوماً على الأرض؟ وفى محاضرات له نشرها عام ١٦٨٧، رأى أن العلم الشمولى ليس هو الرياضيات بل الميكانيكا، «التى تضع الفرضيات الدقيقة وتصل إلى البراهين من خلال القياسات». وكان لعلم الميكانيكا الشمولى الذى أتى به أن يبدأ بقياس حركات الكون ثم، وعلى أساس هذه الاستنتاجات، يمضى فى تفسير كل الظواهر الأخرى.

أنجز نيوتن رؤية تركيبية تجميعية رائعة جمعت فى نظرية واحدة فيزياء

ديكارت، قوانين كپلر لحركة الكواكب وقوانين جاليليو للحركة الأرضية . أثبت أن الجاذبية هى القوة الجوهرية الأساسية التى يعود إليها كل النشاط السماوى والأرضى. لكى تبقى الكواكب على مداراتها حول الشمس بسرعاتها ومسافاتها النسبية، فإنها تُجذب نحو الشمس بقوة جاذبة تتناقص عكسيا تبع تربيع المسافة التى تفصلها عن الشمس. يُجذَب القمر والمحيطات نحو الأرض وفقا لنفس القانون. ولأول مرة، تم تجميع الحقائق المنفصلة فى النظام الكونى معا فى نظرية شاملة. وأخيراً، أصبح النظام الشمسى مفهوما. أصبح بالإمكان تفسير كل شيء – مدارات الكواكب السنوية، دوران الشمس، حركات القمر، حركات المد والجزر فى البحار، حدوث الاعتدالين الربيعى والخريفى، الحجر وهو يسقط على الأرض. تتسبب الجاذبية فى أن تميل جميع الأجسام نحو بعضها تبادليا، كما أنها تمنع الكواكب من الطيران فى أنحاء الفضاء وتجعلها تحافظ على مداراتها المستقرة بالسرعات والمسافات النسبية التى حددها كپلر.

ولكى تكون النظرية «الميكانيكية الشمولية» شمولية حقا، كان لابد أن تفسر جميع الظواهر. ولعجز نظرية الجاذبية عن تفسير كيفية وجود النظام الشمسى، كان على نيوتن أن يأتى بسبب أصلى. رأى أنه «على الرغم من أن تلك الأجسام قد تستمر حقا فى مداراتها بواسطة قوانين الجاذبية فقط، لكن ليس باستطاعتها بأية وسيلة تحديد المواقع المنتظمة للمدارات بنفسها من خلال تلك القوانين. وُضِعت الشمس، والكواكب والمذنبات بتحديد فائق الدقة بدرجة أنها «لا يمكن أن تكون قد حدثت إلاّ بناء على رؤية وسيطرة كائن ذكى قوى». ومثل غالبية علماء القرن السابع عشر كان نيوتن على قناعة بأن المادة خاملة: ليس بإمكانها أن تتحرك أو تتطور إلا بفعل قوة خارجية. من ثم كان

وجود الله ضرورة حتمية للنظام بأكمله. وختم نيوتن بالقول «كفى هذا عن الله، فإن الحديث عنه ومحاولة استنباط وجوده بدراسة مظاهر الأشياء ينتمى بالتأكيد إلى الفلسفة الطبيعية».

وفى عمل لاحق أوضح نيوتن، أن النقاش حول الله، ذو أولوية فى مجال العلم:

«المجال الأول للفلسفة الطبيعية هو النقاش عن الظواهر بدون زعم فرضيات، واستخلاص الأسباب من النتائج، إلى أن نصل إلى العلة الأولى، غير الآلية بالتأكيد؛ ليس فقط من أجل كشف ميكانيكا العالم، بل بشكل أساسى لإيجاد إجابات هذه الأسئلة وأمثالها».

كان قد اعترف فى خطاب له إلى عالم الكلاسيكيات ريتشارد بنتلى (١٦٦٢– ١٧٤٢) أنه منذ البداية كان قد أمِل أن يعثر على برهان علِمىّ على وجود الله: «حينما كتبت بحثى عن نظامنا، أبقيت ناظرىّ على المبادئ التى قد تفيد الرجال حينما، يبحثون عن ترسيخ العقيدة فى وجود الإله، ولم يكن ثمة ما بإمكانه أن يُدخِل علىَّ البهجة أكثر من عثورى على مبادئ تخدم هذا الهدف!» حينما درس التوازن الرياضى للنظام الشمسى، «أُجبِر على أن ينسبه إلى عقل وتدبير فاعل إرادى» الذى كان من الواضح أنه «فائق المهارة فى الميكانيكا والرياضيات». ليس بإمكان الجاذبية تفسير كل شىء، فقد يكون بمقدورها «إطلاق حركة الكواكب، لكن بدون القوى الإلهية، لا يمكنها أبدا موضعتها وإطلاقها فى مثل تلك الحركة الدائرة التى تتبعها حول الشمس». لا يمكن للجاذبية أن تفسر خطة الكون الرائعة. تدور الأرض حول محورها بسرعة حوالى ألف ميل فى الساعة لدى خط الاستواء، إذا نقصت هذه السرعة وأصبحت مائة ميل، سيطول الليل والنهار بمعدل عشرة أضعاف،

وستجفف حرارة الشمس الحياة النباتية أثناء النهار، ويتجمد كل شيء أثناء الليالى الطويلة. كان ثمة قوة استمرار داخلية تصون الحركات التى لاحظها نيوتن، لكن لابد وأنها فى الأصل «اقتضت قوة إلهية تنقل تلك الحركة وتطلقها».

بضربة واحدة، قلب نيوتن قرونا من الموروث المسيحى رأسا على عقب. كان اللاهوتيون، حتى آنذاك، قد رأوا أن الخليقة لا تستطيع إخبارنا شيئا عن الله؛ بل حقا، إنها تثبت أنه لا سبيل إلى معرفة الله. كانت «الطرق الخمسة» لتوماس الإكوينى قد أوضحت أنه وعلى الرغم من أن بإمكان المرء أن يثبت أن ما «يسميه البشر الله» قد خلق شيئاً من العدم، فمن المستحيل معرفة ما هو الله. لكن لم يخامر نيوتن أى شك فى أن «الميكانيكا الشمولية» بإمكانها تفسير كل خصائص الله. كان إدوارد پوكوك (١٦٠٤– ١٦٩١) أستاذ الاستشراق بأكسفورد قد أخبره آن اللفظ اللاتينى للإله deus مشتق من لفظ عربى يعنى السيد. رأى نيوتن فى قوانين الجاذبية التى تُبقى على أجزاء الكون المختلفة معا، دليلاً على تلك «الهيمنة» الإلهية، القوة الساحقة التى تتسيد الكون وتتحكم فيه. كانت تلك هى الخاصية الإلهية الجوهرية. «إنها هيمنة كائن روحى هى التى تشكل الله». لكن هذا الرب المهيمن كان مختلفا عن Ein Sof إله لوريا، أو جوهره اللامتناهى أو إله الثالوث الذى يفرغ ذاته. فبعد أن رسخ نيوتن سطوة الله أو هيمنته بصفتها الصفة الإلهية التى تعلو على كل الصفات، أصبح من الممكن له استنباط صفات أخرى. رأى أن دراسة الكون تثبت أن الله الذى خلقه لابد أن يتمتع بالذكاء، الكمال، الأزلية، اللانهائية، المعرفة الكلية والقدرة الكلية: «أى أنه، مستمر من عصر لعصر، حاضر من لانهائية إلى لا نهائية؛ يسيطر على كل شيء ويعرف ما يحدث وما باستطاعته أن يحدث».

وهكذا، تم اختزال الله إلى تفسير علمي ومُنح وظيفة في الكون واضحة التحديد. فالله حقا «كلى الحضور، ليس على سبيل الافتراض بل إن حضوره واقعى» فى الكون، يعمل على المادة مثلما تعمل الإرادة على الجسد. وفى عام ١٧٠٤، كان نيوتن قد اعتقد أن جميع قوى الطبيعة المحركة هى تجسيدات فيزيقية لهذا الحضور الإلهى، هذا على الرغم من أنه لم يعبر عن تلك القناعة سوى لأصدقائه المقربين. أوضح لبنتلى أنه ليس ثمة قوة طبيعية واحدة تعمل مستقلة عن الله. فالله موجود مباشرة فى القوانين التى وضعها؛ فالجاذبية ليست مجرد قوة من قوى الطبيعة بل نشاط الله ذاته. الجاذبية هى مجرد «عامل يعمل باستمرار وفقا لقوانين تجعل الأجسام تتحرك وكأنما تجذب بعضها»:

«هل كانت الصدفة تعرف أن هناك ضوءا، وما انكساره، ثم، تبعا لذلك كيّفت أعين جميع المخلوقات بأسلوب بالغ الوعى، كى تستخدم هذا الضوء؟ هذه الاعتبارات وغيرها دائماً ما أجبرت البشر على الاعتقاد وستجعلهم دائماً يعتقدون أن ثمة كائنا صنع كل هذه الأشياء، ويُبقى كل الأشياء تحت سيطرته، ومن ثم، لابد من خشيته».

وهكذا أصبح وجود الله النتيجة العقلانية لحظة الكون المعقدة فائقة المهارة.

كان نيوتن مقتنعا أن هذا «الاعتقاد»، وهو لفظ كان يستخدمه بمعناه الحديث، هو الذى حفز دين البشرية البدئى القديم. فيما كان يعمل على كتابه Principia، بدأ بحثا بعنوان «الأصول الفلسفية للاهوت الأغيار» رأى فيه أن نوحاً قد أسس عقيدة تقوم على التأمل العقلانى للطبيعة. لم يكن ثمة كتاب منزل، معجزات أو أسرار. كان نوحاً وأولاده يتعبدون فى معابد مستنسخة

من الكون ذى المركزية الشمسية. علمهم ذلك أن ينظروا إلى الطبيعة ذاتها بصفتها «المعبد الحقيقى للإله العظيم الذى يعبدونه». كانت هذه العقيدة الأولية «تفوق كل العقائد الأخرى عقلانية إلى أن أفسدتها الأمم». فالعلم هو الوسيلة الوحيدة للتوصل للفهم الصحيح للمقدس: «لأنه لا سبيل (بدون تنزيل) للوصول إلى معرفة الإله سوى من خلال نظام الطبيعة وهيكلها». من ثم، كانت العقلانية العلمية هى ما أسماه نيوتن «الدين الأساسى». لكنه اعتقد أنه فسد من خلاله «الأساطير البشعة، المعجزات الزائفة، وتبجيل الرفات، والتعويذات، ومبدأ الأشباح والشياطين وتدخلهم واستدعائهم وعبادتهم وغير ذلك من الخزعبلات الوثنية». كان مبدآ الثالوث والتجسد يثيران غضب نيوتن بخاصة، وكان يرى أثاناسيوس وغيره من لاهوتيى القرن الرابع من عديمى الضمير والمبادئ الأخلاقية قد أوهموا المؤمنين بصحتها.

كان تأمل توماس الإكوينى للنظام الكونى قد كشف له عن وجود لغز، بيد أن نيوتن كان يبغض الأسرار التى كان يساويها باللاعقلانية المحضة: كتب بانفعال يقول «إن ثمة نزوعاً لدى الجزء الساخن والمشعوذ من العقل البشرى أن يبدى ولعا، حينما يفكر فى شئون الدين، بالأسرار، ومن ثم فإنهم يفضلون ما لا يستطيعون فهمه على أى شىء آخر». اعتقد أن من الخطر البيّن أن نصفَ الله على أنه سر لأن ذلك «يؤدى، منطقيا، إلى رفض وجوده. إنه من بالغ الأهمية بالنسبة لعلماء اللاهوت أن يجعلوا إدراك الله بسيطا ومحببا بقدر الإمكان، وذلك من أجل عدم تعريضه للمماحكات والنقاش التافه الذى يؤدى إلى الشك». بالنسبة للعقلانيين الحداثيين المبكرين، لم يكن من الممكن للحقيقة أن تكون مبهمة، من ثم، فلابد أن يكون الله، الذى هو حقيقة، أن يكون عقلانيا، مقبولا منطقيا مثل أية حقيقة من حقائق الحياة.

سرعان ما أصبح لاهوت نيوتن العلمى مركزيا فى الحملة ضد «الإلحاد». أثناء تلك السنوات المتوترة، كان الناس يُبصرون «الملحدين» فى كل مكان، لكنهم كانوا مازالوا يستخدمون ذلك التعبير ليصفوا به أى شخص لا يلقى قبولهم، بغض النظر عن معتقداته/ معتقداتها؛ من ثم، تم توظيف «الإلحاد» كصورة للانحراف ساعدت الناس على أن يجدوا لأنفسهم موضعا لتقييم أنفسهم وغيرهم أخلاقيا وسط مدى المعايير المتغيرة فى الزمن الحديث المبكر. مثلا، فى تسعينيات القرن السابع عشر، كان يمكن التعرف على «الملحد» بإسرافه فى الشراب، الانحلال الجنسى، أو باعتناقه توجهات سياسية غير سليمة. لم يكن الإنكار التام لوجود الله قد أصبح ممكنا. بالطبع، كان الناس يخبرون الشكوك بين آونة وأخرى. وصف چون بانيان (١٦٢٨- ١٦٨١) «العواصف» «فيضانات التجديف» و«البلبلة والدهشة» التى كانت تخامره وحينها كان يعجب «ما إن كان ثمة إله فى الواقع أم لا». لكن، كان الرأى السائد هو أنه من المحال الحفاظ على مثل تلك الشكوك على أساس مستدام لأنه لم يكن ثمة وسيلة لتجاوز تلك الصعوبات المفاهيمية. لم يكن للمنشكك أن يجد دعما فى أكثر الأفكار تقدما آنذاك، لأنها جميعها كانت تصر على أن القوانين الطبيعية التى اكتشفها العلماء النابهون تقتضى وجود مُشرِّع لها. وبدون وجود مجموعة من الأسباب المنطقية يؤسِّس كل منها على مجموعة أخرى من الحقائق المثبتة علميًّا، فإن الإنكار الإلحادى الشامل لم يكن له إلا أن يكون نزوة شخصية عارضة.

لكن الخوف من «الإلحاد» ظل مثابرا، وحينما أراد رجال اللاهوت مجابهة «هرطقة» سپينوزا أو بعض الطوائف الدينية الجديدة، اتجهوا، تلقائيا، إلى العقلانية العلمية الجديدة. أسس الكاهن والفيلسوف الفرنسى نيكولا دو

مالبرانش (١٦٣٨– ١٧١٥) هجمته ضد الإلحاد على نظرية ديكارت. كان عالم الفيزياء والكيمياء الأيرلندى روبرت بويل (١٦٢١– ١٦٩١) والعضو المؤسس للجمعية الملكية، على قناعة أن الحركات المعقدة للكون الآلى تثبت وجود «مهندس» إلهى. كلّف بويل العلماء بإلقاء سلسلة من المحاضرات قصد بها مجابهة «الإلحاد» و«الخزعبلات» من خلال تعريف الجمهور باكتشافات العلوم الجديدة. أبدى القادة المسيحيون، من أمثال چون تليتسون، أسقف كانتربرى (١٦٣٠– ١٦٩٤) حماسا لاعتناق هذا الدين العلمى لأنهم اعتبروا العقل الطريق الأكثر موثوقية للوصول إلى الحقيقة. كان الذين ألقوا المحاضرات التى اقترحها بويل، جميعهم، من أتباع نيوتن المتحمسين، ودَعَم نيوتن نفسه هذا المشروع.

رأى ريتشارد بنتلى، فى المحاضرات التى ألقاها، أن آلة الكون الكفء، تقتضى «مخططا» خيّرا كلىَّ القوة. زعم صامويل كلارك (١٦٧٥– ١٧٢٩) الذى ألقى المحاضرات عام ١٧٠٤ أن «كل شىء تقريبا فى العالم، يبرهن لنا على هذه «الحقيقة» العظيمة؛ ويمدنا بالحجج التى لا سبيل إلى إنكارها لإثبات أن العالم بأجمعه، وكل شىء فيه، هى نتائج علة ذكية عليمة». رأى أيضا أن الرياضيات والعلوم فقط تستطيع مجابهة آراء الملحدين من أمثال سپينوزا، من ثم، فلا يمكن أن يوجد سوى «منهج أوحد للنقاش أو خيط مستمر له». لقد أثبتت ميكانيكا نيوتن ما ذكره الكتاب المقدس منذ وقت طويل أنه هو «الأعظم، الرب الذى يسمو على جميع أعماله، الباعث على الرهبة، المذهلة عظمته». اعتقد كلارك أن نيوتن قد دحض كل المتشككين الذين يعتقدون أن كل ما فى الطبيعة يدعم «الإلحاد» و«الكفر».

ونتيجة لمحاضرات بويل تلك التى كان لها أثر بالغ إلى حد بعيد، أضحى

كلارك أهم رجل لاهوت فى زمانه. كان إلهه محسوسا: «ليس ثمة شىء مما يسميه الناس مسيرة الطبيعة أو قوة الطبيعة. إن هذا لا يعدو أن يكون سوى إرادة الله التى تأتى بنتائج وآثار معنية بأسلوب مستمر، منتظم، دائم، مُوحّد». وهكذا، أصبح الله مجرد قوة من قوى الطبيعة. ألقى اللاهوت بنفسه تحت رحمة العلم. آنذاك، بدت هذه فكرة جيدة. فبعد كارثة حرب الثلاثين عاما، بدا أن الأيديولوجيا العقلانية التى بإمكانها التحكم فى الاضطرابات الخطيرة للتوجهات الدينية الحديثة المبكرة ضرورية لبقاء الحضارة. بيد أن الدين العلمى كان على وشك أن يجعل الله غير معقول أو مصدق. فمن خلال اختزال الله فى تفسير علمى، كان علماء وفلاسفة القرن السابع عشر يحولونه إلى صنم، مجرد إسقاط لتصور بشرى. ففيما أصر باسيل، أوغسطين وتوماس أنه ليس بإمكان العالم الطبيعى إخبارنا شيئاً عن الله، رأى نيوتن، بنتلى، وكلارك أن بإمكان الطبيعة أن تدلنا على كل ما نريد معرفته عن المقدس. لم يعد الله متعالياً متساميا، فى غير متناول اللغة والمفاهيم. وكما أوضح كلارك، بالإمكان تحديد خطوط إرادته وخصائصه، وقياسها، وإثباتها بوضوح فى اثنتى عشرة فرضية واضحة مميزة. كان الناس فى سبيلهم لأن يصبحوا خاضعين للعلم الجديد ومعتمدين عليه. لكن، ماذا كان عساه أن يحدث حينما وجد جيل جديد من العلماء بعد هؤلاء تفسيرا جوهرياً آخر للكون؟



9

التنوير

كان القرن الثامن عشر، بالنسبة لكثيرين من النخب المتعلمة، مدعاة للبهجة والانتشاء. كانت حرب الثلاثين عاما قد أصبحت ذكرى قصيّة ومُرحّبا بها فى آن، لأن الناس كانوا عازمين على وجوب عدم وقوع أوروبا فريسة لمثل ذلك التعصب وضيق الأفق مرة أخرى. ولما كان لُوكْ قد رأى أن العلماء قد أوضحوا أن العالم الطبيعى يحوى دلالات كافية على وجود الخالق، من ثم، لم يعد ثمة حاجة لأن تَفْرض الكنائس تعليماتها على أتباعها. فلأول مرة فى التاريخ كان للنساء والرجال حرية اكتشاف الحقيقة بأنفسهم. ذهب جيل جديد من العلماء إلى توكيد عقيدة نيوتن عن وجود خطة عظمى مذهلة للكون. فتح اختراع العدسات المكبِّرة عالما جديدا آخر أتى بأدلة جديدة على التخطيطات والتصميمات الإلهية. كان المِجْهرى الهولندى أنطونيو فان ليبوفنهوك (١٦٣٢- ١٦٧٣) قد تفحص لأول مرة الحيَّ المنوى الجرثومى، الخيوط الدقيقة للعضلات، والبنية المعقدة للعاج والشَّعْر.

كانت كل تلك الأعاجيب تشير إلى ذكاء أعظم، يمكن الآن اكتشافه من خلال الإنجازات الاستثنائية للعقل البشرى الذى يعمل دونما مساعدة من أحد.

انتشر العلم الجديد بسرعة من أوربا إلى المستعمرات الأمريكية، حيث اضطلع الكاتب الغزير ورجل الدين كوتُن ميثر (١٦٦٣- ١٧٢٨) والذى كان والده إنكريز (١٦٣٩- ١٧٢٣) صديقا لروبرت بويل، اضطلع بأبحاثه المجهرية الخاصة وكان أول من أجرى التجارب على تهجين النباتات. أبقى، بحماس، على اطلاعه على العلم الأوربى، وفى عام ١٧١٤ تم قبوله عضوا بالجمعية الملكية البريطانية. فى عام ١٧٢١، نشر كتاب «الفيلسوف المسيحى» الذى كان أول كتاب عن العلوم يتاح للقارئ العام الأمريكى. من الأمور الدالة، أنه كان أيضا كتابا للتبريرات الدينية. أصر ميثر على أن العلم «حافز رائع للدين»؛ بل

إنه يمكن النظر إلى الكون بأكمله على أنه معبد «أقامه وجهّزه ذلك المهندس القادر الأعظم». رأى أن هذه العقيدة «الفلسفية» التى يمكن أن يقبلها المسيحيون والمسلمون المشرقيون معا، باستطاعتها أن تتسامى على النزاعات العقائدية القاتلة بين الطوائف، وترمم الانقسامات الطبقية:

«انظروا! دين ستجدونه دونما جدل خلافى، دين سيتحدى جميع الاعتبارات ومصادر القلق بين الناس من أعلى وأيضا من أسفل؛ سأعود إلى المصطلح، دين فلسفى؛ ومع ذلك، يا له من دين إنجيلى تبشيرى!».

رآه بالفعل إعلانا «للبشارة». لقد كشفت قوانين نيوتن عن الخطة العظيمة للكون التى تشير مباشرة إلى الله الخالق؛ ومن خلال هذا الدين «فقد طُورد الإلحاد وتم تعقبه إلى خارج العالم إلى الأبد».

بيد أن ميثر قد برهن على مدى قدرة المعتقدات القديمة أن تتواجد، بسهولة، جنبا إلى جنب مع المعتقدات الجديدة. أثناء ثمانينيات القرن السابع عشر، حذر أعضاء إبراشيته من أن الشيطان كان ينظر إلى نيو إنجلاند على أنها منطقته الخاصة، وأنه قد خاض معركة مريرة ضد المستعمرين المستوطنين (الأوربيين). رأى أن الشيطان نفسه كان المسئول عن الحروب التى شنها الهنود، وعن وباء الجدرى، وعن تراجع التدين الذى تسبب فى تلك الدرجة من التوتر بين البيوراتينيين. لعب كتابه «أمثلة لا تُنسى من العناية الإلهية المتعلقة بالسحر والمس» (١٦٨٩) دوراً كبيرا فى تأجيج وطيس المخاوف التى أدت إلى محاكمات الساحرات بمدينة سالم (١٦٩٢) والتى كان له دور أساسى فيها. لم يتمكن إيمانه بالعقلانية العلمية من تهدئة شياطينه الداخلية أو قناعته بتربص الأرواح الشريرة فى كل مكان فى وضع استعداد لتقويض المستعمرة المسيحية.

بيد أنه، وبالرغم من انفجار اللاعقلانية بمدينة سالم، تمكن الأمريكيون المثقفون من المشاركة فى الحركة الفلسفية التى تعرف بالتنوير. كانت مجموعة نخبوية من المثقفين بأوروبا والمستعمرات الأمريكية على قناعة بأن البشرية كانت على وشك أن تُخلّف الخزعبلات وراءها، وأنها كانت على حافة عصر جديد مجيد. فقد أتاح العلم للناس قدرا من التحكم فى الطبيعة أعظم مما تحقق لهم فى أى وقت مضى؛ طالت أعمارهم الآن وكانوا يشعرون بمزيد من الثقة فى المستقبل. كان بعض الأوروبيين قد بدأوا بالفعل يُؤمِّنون على حياتهم. وأصبح الأثرياء على استعداد لإعادة استثمار رأس المال بأسلوب منهجى على أساس الابتكار المستمر، وفى توقع راسخ منهم بأن التجارة ستستمر فى التحسن.

ولكى يتماشى مع تلك التطورات المثيرة، كان على الدين أن يتغير، من ثم،

طور فلاسفة التنوير نوعا جديدا من التأليه التوحيدى theism مؤسسا كليّا على العلم النيوتونى، وأسموه التأليه الطبيعى Deism (الحلول الإلهى فى الطبيعة). ليس صحيحا أن التأليه الطبيعى كان محطة فى منتصف الطريق إلى الإنكار التام لله. كان المؤمنون بتلك العقيدة متحمسين لله، بل إنهم كانوا مهووسين بالدين. ومثل نيوتن، اعتقدوا أنهم قد اكتشفوا عقيدة بدئية تكمن أسفل السرد الإنجيلى القديم. نشروا دينهم العقلانى بحماس شبه تبشيرى وبشروا بالخلاص من خلال المعرفة والتعليم. أضحى الجهل والخزعبلات هما الخطيئة الأصلية الجديدة. سعى رجُلاَ اللاهوت بالجزر البريطانية ماثيو تيندال (١٦٥٥- ١٧٣٣) وجون تولاند (١٦٧٠- ١٧٥٢)، والفيلسوف الفرنسى ڤولتير (١٦٩٤- ١٧٧٨)، والعالم، ورجل الدولة والفيلسوف بنجامين فرانكلين (١٧٠٦- ١٧٩٠)، ورجل الدولة توماس جفرسون (١٧٤٣- ١٨٢٠) بأمريكا، سعوا جميعهم إلى الإتيان بالعقيدة تحت سيطرة العقل. أراد فلاسفة التنوير أن يتمكن كل فرد من فهم الحقائق التى كشف العلم النقاب عنها وأن يتعلم الجميع التفكير العقلانى والتمييز الصائب. كانوا، وقد ألهمتهم رؤية نيوتن لكونٍ تحكمه قوانين ثابتة غير قابلة للتغير، يستاءون لفكرة وجود إله يتدخل فى الطبيعة بأسلوب نزواتى، يتسبب فى المعجزات ويكشف عن «أسرار» خارج متناول قدراتنا على التفكير المنطقى.

عرَّف ڤولتير دين التأليه الطبيعى الجديد Deism فى المعجم الفلسفى (١٧٦٤) الذى وضعه. اعتقد، مثل نيوتن، أن الدين الحق ينبغى أن يكون «سهلاً»، يمكن تبين حقائقه بجلاء، وفوق كل شىء، ينبغى أن يكون متسامحا:

«ألن يكون هو هذا (الدين) الذى يُعلِّم كثيرا من السلوك الأخلاقى، والقليل القليل من التعليمات الدوجماتية؟ ذلك الذى ينزع لأن يجعل الناس عادلين

دونما عبث أو سخف؟ ذاك الذى لا يأمر المر ء بالاعتقاد فى أشياء مستحيلة، متناقضة، تُلحق الأذى بالإله والضرر والهلاك بالبشر، ذاك الذى لا يجرؤ على تهديد أى شخص ذى حكمة فطرية بالعذاب الأبدى؟ أليس هو ذاك الذى لا يدعم عقيدته بواسطة القتلة الذين ينفذون أحكاماً بالإعدام، والذى لا يغرق الأرض بالدماء بناء على سفسطة غير مفهومة؟ ذاك الذى يعلم عبادة رب واحد فقط، والعدالة والتسامح والإنسانية؟».

كان يسِم هذا الدين الأوروبى الجديد، وبعد الندبات التى خلفتها المشاحنات اللاهوتية، وعنف حركة الإصلاح الدينى، وحرب الثلاثين عاما، كان يسمه معاداة للإكليروس (طبقة رجال الدين) لكنه لم يكن مناوئا بأية حال للدين ذاته. كان أتباع مذهب التأليه الطبيعى بحاجة إلى الله. ووفقا لتعليق ڤولتير الشهير، لو أن الله كان غير موجود، لكان من الضرورى اختراعه.

كان التنوير ذروة رؤية كان قد ظل الإعداد لها قائماً منذ وقت طويل. تنامت تلك الرؤية على أساس من علِم جاليليو الآلى، مسعى ديكارت إلى يقين مستقل بذاته، وقوانين نيوتن الكونية، وبمطلع القرن الثامن عشر، اعتقد الفلاسفة أنهم قد اكتسبوا أسلوبا موحّدا لتقييم الحقيقة بكاملها. فالعقل هو السبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة. كان الفلاسفة على قناعة بأنه بالإمكان تفسير الدين، المجتمع، التاريخ وأنشطة العقل الإنسانى، كلها من خلال العمليات النظامية الطبيعية التى اكتشفها العلم، هذا، على الرغم من أن أيديولوجيتهم العقلانية كانت تعتمد بالكامل على وجود الله. كان الإلحاد، كما نعرفه اليوم، مازال غير متصور، اعتبره ڤولتير «شرا شائها غير طبيعى»، لكنه كان واثقا من أنه، ونظرا لأن العلماء قد اكتشفوا الأدلة القاطعة على وجود الله، فلم يعد «سوى عدد من الملحدين اليوم أقل من أى وقت مضى». أما

چفرسون، فقد رأى أنه من المحال أن يتفحص أى عقل ذى بنية عادية الخطة المُتجلية فى كل ذرة بالكون ويُنكر ضرورة وجود قوة بصيرة رقيبة. وقال كوتن ميثر إنه «إذا كان الناس يُبدون كل هذا الإعجاب بالفلاسفة لاكتشافهم جزءا صغيرا من الحكمة التى صنعت كل شىء، فلابد أن يكون أولاء الذين لا يُعجبون بتلك الحكمة ذاتها مصابين بالعماء التام». رأوا جميعا أنه ليس بإمكان العلم تفسير استنتاجاته بدون الله؛ فالله ضرورة علمية بمثل ما هو ضرورة لاهوتية. بدا عدم الإيمان بالله ضلالا وانحرافا يماثل رفض الاعتقاد فى وجود الجاذبية. وكان التخلى عن الله يعنى نبذ التفسير العلمى الوحيد المُقنع للعالم.

كان هذا التركيز على البرهان فى سبيله إلى تغيير مفهوم العقيدة تدريجيا. كان چوناثان إدواردز (١٧٠٣– ١٧٥٨) رجل اللاهوت الكالڤينى من نيوا إنجلاند، على إلمام تام بالعلم النيوتونى، وكان قد ابتعد جذريا عن مفهوم الرب الذى يتدخل فى شئون الأفراد بدرجة أنكر معها جدوى التوسل إليه من خلال الصلاة. بيد أنه استمر فى الدفاع عن النظرة القديمة إلى العقيدة التى أصر على أنها تقتضى ما هو أكثر كثيراً من مجرد «الجزم بالشىء من خلال البرهان». رأى أن الإيمان لا يقتصر على كونه شأن موازنة بين القرائن والبراهين: بل يقتضى «تقديراً وحُبًّا» لحقائق الدين بالإضافة إلى الانصياع العقلى. لا يمكن أن تكون ثمة عقيدة صحيحة إلا إذا كان الفرد مرتبطا أخلاقيا وعاطفيا بالمسعى الدينى. بيد أنه كان ثمة آخرون لم يوافقوه الرأى. عرّف چفرسون العقيدة بأنها «موافقة العقل على فرضية مدركة بالعقل فقط». وحذر چوناثان مايهيو راعى كنيسة وست ببوسطون بين عامى ١٧٤٧ و١٧٦٦، حذر رعاياه قائلاً إن عليهم تأجيل اعتقادهم فى الله أو عدم

اعتقادهم فيه إلى أن «يتفحصوا الأمر بموضوعية ويصبح بإمكانهم رؤية الأدلة المؤيدة لهذا أو ذاك».

بيد أن مايهيو، مثل ميثر، لم يكن متسقا دائما. كان يلقى وعظات عن عذاب الجحيم وعن أهمية العلاقة الحميمة الشخصية مع الله الذى يستجيب لدعاء الناس ويتدخل فى حياتهم. كان هذا التأليه الطبيعى (Deism) مع إضافات من التفكير الأسطورى التقليدية نمطيا بأكثر مما كانته العقيدة العقلانية المتزمتة لأشخاص راديكاليين من أمثال تولاند. فقط القلة هم من تمكنوا من الإبقاء على تلك العقيدة بأسلوب متسق تماما. أبقى غالبية الناس على المعتقدات المسيحية التقليدية إلا أنهم بذلوا جهدهم من أجل تنقيتها من «الأسرار والغموض». كان ثمة لاهوت على قدر من التناقض فى سبيله للتطور أثناء القرن الثامن عشر. على مستوى ما فوق الطبيعة، ظل الله أباً محبا مبهما، نشطا فى حياة عباده. لكنه أُجبر على التنحى خارج العالم الطبيعى: فقد خلقه وحافظ عليه، وأرسى قوانينه، ولكن بعد ذلك، كانت الميكانيزم تعمل من تلقاء نفسها ولم يكن ثمة تدخلات أخرى لله. فى الماضى، كان البرهمن متطابقا مع الذات الخالدة «atman» لكل كائن؛ وكان العقل الأسمى هو أقصى ما يتطلع إليه العقل البشرى. لم يكن عالم «الطبيعة» وما «فوق الطبيعة» متمايزين فى العقائد الباطنية وعقائد الأسرار، أما الآن فقد بدأ يبدوان متعارضين. كان الفلاسفة يكتشفون مزيدا من القوانين الطبيعية التى تتحكم فى حياة الإنسان دونما أية إحالة إلى الله. طرح آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) قوانين الاقتصاد التى كانت تحدد ثروة الأمم، واعتبر ڤولتير السلوك الأخلاقى تطورا اجتماعيا محضا، وتعاطى تاريخ إدوارد جيبون (١٧٣٧-١٧٩٤) العلمى فقط مع المسببات الطبيعية. كان الاستقطاب بين الطبيعى وما

فوق الطبيعى واحدا فقط من الثنائيات المتداولة العقل / المادة، الكنيسة / الدولة، العقل/ العاطفة - والتى سيتسم بها الوعى الحديث فيما كان يناضل من أجل الإلمام بتناقضات الواقع.

شمل التفكير التنويرى عددا قليلا نسبيا من الناس. لم يكن الجميع مقتنعين بالدين العلمى الجديد. ظلت الأيديولوجيا المستقلة لطوائف اللڤلرز Levellers، والكويكرز Quakers والديجرز Diggers ذات البعد الفكرى الاجتماعى موجودة فى أوساط الطبقات الدنيا الإنجليزية المتعلمة كجزء من المعارضة المبدئية للمؤسسة. رأوا أن الفرضية العلمية القائلة بأن المادة خاملة وسلبية، ولا يمكن إطلاق حركتها سوى من خلال قُوة عليا، رأوها مرتبطة بالسياسات التى كانت تسعى لحرمان «الفئات الأدنى» من الفعل الذاتى المستقل. كان المدانون المتعلمون ممن صدرت ضدهم أحكام لتمرّدهم على إنجلترا الصناعية ورُحِّلوا إلى أستراليا حيث استوطنوها، قد اصطحبوا معهم إلى هناك ذلك المثال للخير العام Commonwealth الذى ناضلوا من أجله، وأسموا أنفسهم «الحفارين Diggers». كان أيضا ثمة قدر كبير من المعارضة للعلم النيوتونى بين المحافظين، أو جناح الأرياف من الكنيسة الأنجليكانية، معارضة قد تكون أكثر انتشاراً مما يعتقده المؤرخون. كان لچون هتشينسون (١٦٧٤- ١٧٣٧) - المعارض الرئيسى لذلك العلم - أتباع كثيرون. أما الطبيب البارز چورچ تشين، (١٦٧١- ١٧٤٣) والذى كان فى شبابه من أتباع نيوتن المتحمسين، فقد تبددت أوهامه فيما بعد حول الأنجليكانية الليبرالية والعلم الجديد بتأكيدهما على الاستقراء المنطقى والحسابات. أصبح ميثوديا منشقا ومعاديا للمؤسسة. كما اشتكى چورچ هورن (١٧٣٠- ١٧٩٢) أسقف نوريتش فى مذكراته الخاصة من أن أتباع

هتشينسون كانوا محرومين من الترفيات، وأن رجال الدين الليبراليين قد اخترعوا دينا طبيعيا هو صورة مزيفة للمسيحية الحقة، وأن ألوهية الطبيعة (الحلولية) قد «أعتمت الشمس». رأى أنه ليس بوسع الرياضيات أن توفر اليقين الذى توفره الحقيقة المنزلة، وأن الدين الطبيعى كان مجرد خدعة لإخضاع الناس. فقد جعل «جدوى المسيحية الوحيدة هى فرض النظام على المجتمعات، ويرى أتباع ذلك الدين أن الأفضل عدم وجود مسيح بإطلاقه على أن يؤدى وجوده إلى إحداث القلقلة فى المجتمعات».

من المؤسف، أن كثيرين رأوا أن الأيديولوجيا النيوتينية مرتبطة بأسلوب لا ينفصم مع نظام الحكم القامع. وكأنما فى رد فعل هذه العقيدة العقلانية، ازدهرت فى «عصر العقل» العديد من الحركات التقوية (الصوفية). أصر القائد الدينى الألمانى نيكولاس لادڤيج فون زينزردورف (١٧٠٠- ١٧٦٠) على أن العقيدة «ليست فى الأفكار، ولا فى الرأس، بل فى القلب». رأى أن الله ليس حقيقة موضوعية يمكن إثباتها منطقيا، بل «حضورا فى الروح». رأى أن التعاليم التقليدية ليست حقائق مفاهيمية محضة؛ وكان لابد لتلك التعاليم أن تتحول إلى جسد هامد إذا لم يتم التعبير عنها عمليا فى الحياة اليومية. قال إنه على الرغم من أن الأكاديميين يُروّجون عن أنفسهم بالثرثرة حول أسرار الثالوث المقدس، إلا أن أهمية هذا المعتقد تكمن فى التدريبات الروحية؛ كما أن التجسد لم يكن واقعة تاريخية حدثت فى الماضى البعيد، بل إنه كان تعبيرا عن سرِّ الميلاد الجديد فى الفرد ذاته.

لم يكن الكهنة الذين تخيروا «دين القلب» فى ثورة على العلم؛ بل إنهم ببساطة رفضوا اختزال العقيدة إلى مجرد قناعة فكرية. كان چون وزلى (١٧٠٣- ١٧٩١) قد أسرته حركة التنوير وأراد تطبيق «أسلوب» علمى

ومنهجى على الروحانية: كان أتباعه الميثوديون (من لفظ Method أى أسلوب) يتبعون نظاما صارما من الصلوات، ودراسة الكتاب المقدس والصوم والأعمال الصالحة. لكنه أصر على أن الدين ليس تعليمات فى الرأس بل نورا فى القلب. أوضح ذلك بقوله: «لا يركز ديننا بشكل أساسى على أية آراء، صائبة كانت أم خاطئة. فى أفضل الأحوال، فإن الأرثوذكسية أو ما هو محل إجماع كرأى صائب لا يتعدى كونه جزءا ضئيلاً جدا من الدين، هذا إذا سُمِح له أن يكون جزءا منه بإطلاقه». وإذا أصبحت الأدلة العقلانية «معوقة غير سلسة» فربما كان هذا نعمة مَخْفية، لأن الناس سيجبرون على «النظر داخل أنفسهم» وينتبهون «إلى هذا الضوء نفسه ويرعونه». كانت التوجهات التقوية تشارك التنوير فى مبادئ كثيرة: كانت لا تثق فى السلطة الخارجية، وصنفت نفسها مع المحدثين ضد القدماء، وأكدت على التحرر، وتحمست لإمكانية التقدم. لكنها رفضت التخلى عن نماذج التدين القديمة لصالح عقيدة دينية معقلنة مُعصرنة.

لكن يمكن لـ «دين القلب» فى غياب التنظيم والتحكم أن يتدهور ويصبح جيشانا عاطفيا بل حتى هستيريا. وقد رأينا كيف أن چوهانس إكهارت مؤلف «السِّحاب» ودنيس الكارثوسى قد تملكهما القلق من مظاهر التدين التى تخلط ما بين الحالات العاطفية والحضور الإلهى. كان بالإمكان أن يعنى نزوع التنوير إلى إحداث استقطاب بين العقل والقلب أن تتدهور العقيدة غير القادرة على التقييم الذاتى الذكى لتصبح انغماسا عاطفيا مفرطا. أصبح هذا واضحا أثناء الإحياء الدينى الذى عُرِف باسم «اليقظة العظمى الأولى» والذى اندلع فى مستعمرة كونكتيكت الأمريكية عام ١٧٣٤. أغرق الموت الفجائى لاثنين من الشباب فى نورثامبتون المدينة فى نوبة هوس دينى انتشرت كالوباء حتى

ماساتشوستس ولونج أيلاند. وفى غضون ستة أشهر كان ثلاثمائة شخص قد خبروا تحولات «ميلاد من جديد»، وتراوحت حياتهم الروحية بين تحليقات فى الأعالى، ونوبات هبوط ساحقة كانوا يصبحون فيها ضحايا للشعور الزخم بالذنب والاكتئاب الحاد. حينما أنهك الإحياء نفسه و نفد وهجه ومفعوله، قام أحدهم بالانتحار مقتنعا أن فقدانه هذا الفرح والنشوة لابد وأن يعنى أن مصيره إلى جهنم. كانت طقوس ديانات الأسرار، مثل الإليوسية، فى روحانية ما قبل العصر الحديث قد ابتُدِعت واستخلِصت للأخذ بيد الناس من حالات الجموح العاطفى والوصول بهم إلى الجانب الآخر. أما فى نورثامبتون، فكانت عبادة الحرية الأمريكية الجديدة تعنى عدم وجود مثل ذلك الإشراف، وأن كل شىء كان تلقائيا حرا، وأنه كان من المسموح للناس الاستغراق فى العاطفة إلى الحدود القصوى بأسلوب ثبت أنه مُهلِك للبعض.

كان ثمة تناقض فى حركة التنوير. أصر الفلاسفة على أنه ينبغى للأفراد القيام بعملية التفكير المنطقى بأنفسهم، وعلى الرغم من ذلك، لم يكن من المسموح لهم التفكير إلا وفق الأسلوب العلمى فقط. كان يتم تنقية الأساليب التلقائية الأخرى للتوصل إلى الحقيقة، بأسلوب برهن على أنه سيمثل إشكالية كبرى للدين. مرة أخرى، دعا القادة الثوريون فى أوروبا وأمريكا بحماس هائل إلى مبدأ الحرية غير المقيدة، بيد أن مبدأ الطبيعة الذى تبنوه كان آليًّا محضا اعتقدوا أن حركة كل مُكوِّن فى الكون وتنظيمه كان محتما ومُحدّدا بالكامل من خلال تفاعل جزئياته وسلطة القانون الطبيعى الدقيقة الثابتة. وفى إنجلترا، استُخدِم علم الكون لنيوتون للمصادقة على نظام اجتماعى تَحْكُم فيه الفئات «العليا» الطبقات «الدنيا»، على حين ترأس ملَك الشمس، لويس الرابع عشر فى فرنسا، بلاطا كان رجاله فيه يدورون بخنوع حوله، كل منهم فى

مداره المحدّد له. كان مبدأ سلبية المادة التى كانت بحاجة إلى التنشيط والتحكم فيها من خلال قوة عليا، مركزياً فى هذه الرؤية السياسية وفى العلم النيوتونى. كان كل من يتحدى تلك الأرثوذكسية يعتبر مرتبطا بالحركات الراديكالية وينتهى به الأمر إلى مشاكل مع المؤسسة.

اعتقد چون تولاند، وبأسلوب يماثل سپينوزا بقدر، أن الله متماه مع الطبيعة، من ثم، فالمادة ليست خاملة بل دينامية. مات تولاند فى فقر مدقع. واعتقد چون لوك أن من المحتمل أن يكون بوسع بعض القوى المادية أن «تفكر» وتؤدى بعض العمليات العقلانية وكان للوك ماضٍ رايكالى حيث تورط فى الاضطرابات التى سبقت ثورة عام ١٦٨١ المجيدة، من ثم، أُجبر على الهرب إلى هولندا حيث عاش ست سنوات بالمنفى تحت اسم «المستر ڤان دير ليندن». رأى رجل الدين المشيخانى والكيميائى چوزيف پريستلى (١٧٣٣-١٨٠٤)، والذى كان قد ظل طوال حياته مغتربا عن الجماعة - تعلم فى داڤنترى بدل أكسفورد ومارس مهامه الدينية فى الأقاليم - رأى أن نظرية نيوتن لم تعتمد فى واقع الأمر على خمول المادة. وحينما تحدث مؤيدا الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، قام بعض الغوغاء ببرمنجهام بحرق منزله عن آخره، وبعدها هاجر إلى أمريكا.

قام آخرون بمساءلة فكرة وجود منهج واحد فقط للوصول إلى الحقيقة. رأى جيامباتيستا ڤيكو (١٦٦٨- ١٧٤٤) أستاذ الخطابة بجامعة نابولى، أن المنهج التاريخى كان بنفس درجة موثوقية المنهج العلمى رغم أنه يقوم على أساس فكرى مختلف. قال إن دراسة الخطابة توضح أنه من المهم معرفة الجمهور الذى يخاطبه الفيلسوف وفهم سياق الخطاب من أجل التمكن من فحواه. كانت الرياضيات بالغة الأهمية للعمل الجديد، وزُعِم أنها تأتى بنتائج

واضحة مميزة يمكن تطبيقها على جميع مجالات الدراسة. لكن ڤيكو رأى أن الرياضيات كانت جوهريا، لعبة ابتدعها البشر وتحكموا فيها. فإذا طُبِّق المنهج الرياضى على مواد منفصلة عن العقل البشرى - على النظام الكونى مثلا - فلن تلائمه ولن نصل إلى نفس النتيجة، ذلك لأن الطبيعة تعمل باستقلال عنا، ولا نستطيع فهمها بعمق كفهمنا للأشياء التى نبتدعها. لكن بإمكاننا تطبيق هذا المنهج على التاريخ، لأن الحضارات من صنع البشر. وتساءل لِمَ يستنفد الفلاسفة المحدثون طاقاتهم فى «دراسة الطبيعة، ولأن الله هو صانعها، فهو وحده الذى يعرفها»؟

اعتقد ڤيكو أيضا أن دراسة التاريخ تعتمد على ما كان الفيلسوف پاسكال قد أسماه «القلب». بيّن ڤيكو أنه بدلا من التفكير المنطقى والاستقراء، على المؤرخ استخدام خياله والتماهى مع عالم الماضى. فحينما يدرس المؤرخ الماضى، عليه أن يتجه داخل ذاته ويعيد تشكيل مراحل تطوره هو، كى يتمكن من إعادة تشكيل مراحل تطور أية ثقافة معينة بتعاطف. ومن خلال دراسة المؤرخ للاستخدامات المجازية والصور، يكتشف التصورات والمدركات المسبقة التى جمعت أفراد ذلك المجتمع معا «حُكْم دونما تمعن، شعرتْ به مجموعة بكاملها، شعب بأكمله، أمة بأكملها». ومن خلال عملية التفكير الاستبطانى هذا، يتمكن المؤرخ من إدراك مبدأ داخلى مُوحّد يمكّنه من تقدير تفرد كل حضارة وتذوقها. فليست الحقائق مطلقة، وما هو حقيقى فى إحدى الثقافات لا يكون كذلك فى ثقافة أخرى، والرموز التى كانت قد ناسبت شعباً لا تناسب آخر ولا تخاطبه. يصبح بوسعنا فهم التنوع الثرى للطبيعة البشرية حينما نتعلم الدخول بأسلوب تخيلى تعاطفى إلى السياق الذى تطورت فيه فرضية ما أو معتقد مُعين.

يبدو أن ڤيكو كان قد استشعر الهوة التى فُتحت لفصل العِلْم عن الدراسات الإنسانية، والتى لم تكن موجودة من قبل. كان المنهج العلمى يُعلِّم المُلاحِظ التباعد عن موضوع تفحصه والانفصال عنه، لأن من الأمور الجوهرية فى العلم أن تكون نتيجة التجربة واحدة بغض النظر عمن يُجريها. تطمح الحقيقة الموضوعية إلى الاستقلال عن السياق التاريخى، كما يُفترض بدهيا، أن تكون تلك الحقيقة هى ذاتها فى أية فترة زمانية أو أية ثقافة. ينزع هذا النهج إلى تثبيت الحاضر وتقديسه، بحيث نُسْقِط ما نعتقده ونصدقه نحن، على الماضى، أو على إحدى الحضارات التى قد تكون رموزها وافتراضاتها المسبقة مختلفة عن حضارتنا. أشار ڤيكو إلى هذا التقييم غير الناقد للمجتمعات الغريبة عنا وللأزمنة التاريخية البعيدة بصفته «أوهام» الباحثين والحكام: «إنها لخاصية أخرى للعقل البشرى أن الناس وحيثما لا يستطيعون تكوين فكرة عن أشياء مجهولة أو بعيدة، يحكمون عليها وفقا لما هو مألوف ومتاح لهم».

وضع ڤيكو إصبعه على نقطة مهمة. لقد تعاطى المنهج العلمى بروعة وذكاء مع الأشياء، لكنه يصبح أقل إقناعا حينما يطبّق على الناس والفنون. ليس للنهج العلمى الكفاءة الكافية لتقييم الدين الذى لا يمكن فصله عن البشر المُعقّدين الذين يمارسونه، ومثل الفنون، يُنمّى الدين إدراكاً مؤسسا على الخيال والقدرة على التماهى. يبدأ العالم بتكوين النظرية ثم يسعى لإثباتها تجريبيا؛ أما الدين فيعمل عكس ذلك، وتنتج استبصاراته عن الممارسات العملية. وفيما يتعاطى العلم مع الحقائق الواقعية، فإن الحقيقة الدينية رمزية وتتنوع رموزها وفقا للسياق؛ تتغير فيما يتغير المجتمع، وينبغى فهم سبب هذه التغيرات. والدين، مثل الفنون، تحويلى. فعلى حين يُفترض أن يظل

العالم متباعدا عن موضوع دراسته ومنفصلا عنه، فلابد للإنسان المتدين أن يتحول من خلال لقائه برموز عقيدته بنفس الأسلوب الذى يمكن لتأمل إحدى اللوحات العظيمة أن يحدث تغييرا دائماً فى نظرة المشاهد الذى يتمعنها.

وفيما ازداد زخم التنوير، توصل چان چاك روسو (١٧١٢- ١٧٧٨) الفيلسوف، والمربى، وكاتب المقالات، الذى ولد فى چنيف واستقر فى باريس، توصل إلى كثير من الاستنتاجات كتلك التى توصل إليها ڤيكو. لم يشارك رؤية الفلاسفة المتفائلة عن التحسن. اعتقد أن العلم يسبب الانقسامات لأن القليلين هم من يستطيعون المشاركة فى الثورة العلمية فيما تُترك الغالبية لحالها، وكنتيجة لهذا أصبح الناس يعيشون فى عوالم فكرية مختلفة. بإمكان العقلانية العلمية، التى تغرس الموضوعية المتجردة، أن تحجب «الاشمئزاز الطبيعى الناتج عن رؤية أى كائن حساس يهلك أو يعانى». اعتقد روسو أن المعرفة قد أصبحت عقلية دماغية، وبدلا من ذلك ينبغى علينا أن ننصت للقلب. لم يعتقد روسو أن القلب يساوى العواطف؛ بل إنه يشير إلى توجه متلقٍ وانتظار صامت - لا يختلف عن الصمت والهدوء الباطنى الإغريقى - استعداداً للإنصات إلى الدوافع الغريزية التى تسبق ألفاظنا وأفكارنا الواعية. وبدلا من الإصغاء للعقل وحده، ينبغى علينا أن نتعلم سماع هذا الصوت الخجول للطبيعة كترياق للتفكير المنطقى العدوانى للفلاسفة الذين سعوا للتحكم فى العواطف وإخضاع عناصر الحياة الجامحة للتحكم.

حاول روسو فى روايته «إميل» (١٧٦٢) أن يوضح كيف يمكن تربية الطفل بحيث يستبطن تلك التوجهات. كان تفريغ الذات جزءا حاسما من برنامجه؛ حيث اعتقد أن حب الذات هو الذى يسجن الروح داخل نفسها ويفسد قدراتنا

على التفكير بسبب الأنانية والاستكبار. من ثم، وقبل أن يبلغ الطفل سن الرشد، ينبغي أن يتعلم ألا يسيطر على الآخرين: وبدلا من أن يتلقى تعليما نظريا بحتا، عليه أن ينمى فضيلة التراحم من خلال الأفعال الخاضعة للتنظيم والتهذيب. وكنتيجة لهذا التدريب، فحينما تنمو قواه على التفكير فى النهاية، لن تكون قد شوهتها الأنانية وحب الذات. فى هذه الرواية، يصبح باستطاعة إميل إقناع صوفيا، التى تمثل الحكمة، بالزواج منه، فقط حينما يصبح مستعدا للتخلى عن تعلقه بها: «سيَحُول الخوف من فقدانك كل شىء، بينك وبين تملّك كل شىء». لم يُعر روسو المسيحية أى اهتمام حيث شعر أن إلهها قد أصبح مجرد إسقاط للرغبات البشرية. كان يبحث عن «الإله» المتعالى على المعتقدات والمبادئ القديمة، إله يُكتشف من خلال تفريغ الذات، التعاطف والتفحص المتواضع لروعة الكون وجلاله.

رعى روسو الحماس والولع الثورى الذى كان له أن يجعل حركة التنوير الفرنسية سياسية وأكثر راديكالية. لكن، لم يكن هذا هو الوضع فى أمريكا. فعلى النقيض من الثورة الفرنسية لم يكن لحرب الاستقلال الأمريكية ضد بريطانيا أى بُعدٍ مُعادٍ للدين. (١٧٧٥- ١٧٨٣)، خَبر قادتها - چورچ واشنطون (١٧٣٢- ١٧٩٩)، چون آدمز (١٧٢٥- ١٨٢٦) جفرسون، وفرانكلين- الثورة كنضال علمانى برجماتى ضد إحدى القوى الإمبريالية. كان «إعلان الاستقلال» الذى صاغه چفرسون، وثيقة تحديث تنويرية أساسها مفهوم لوك عن حقوق الإنسان، وخاطب المُثل الحديثة للحكم الذاتى والاستقلال والمساواة باسم الله إله الطبيعة. لم يستطع غالبية المستوطنين الأمريكيين التواصل مع دين ألوهية الطبيعة Deism التى كان يؤمن بها قادتهم وطوروا شكلا من الكالڤينية الثورية مكنهم من الانضمام إلى المعركة.

حينما كان قادتهم يتحدثون عن الحرية، كانوا هم يفكرون فى حرية أبناء الله التى تحدث عنها القديس بولس، وكانوا يستدعون النضال البطولى الذى خاضه آباؤهم ضد الأنجليكانية المستبدة بإنجلترا، بل إن بعضهم اعتقد أن المسيح، وكنتيجة للثورة، سرعان ما سيقيم ملكوت الله فى أمريكا. كانت تلك الأيديولوجيا المسيحية نسخة كالڤينية من عقيدة چون آدمز بأن استيطان (المسيحيين الغربيين) لأمريكا هو جزء من خطة الله لتنوير البشرية جمعاء وقناعة توماس پاين (١٧٣٧- ١٨٠٩) أن باستطاعة المستوطنين المسيحيين بدء العالم من جديد. وعلى النقيض من الأوروبيين، لم يعتبر الأمريكيون الدين قامعا بل وجدوه قوة محررة مكنتهم من الاستجابة الإبداعية لتحديات الحداثة والتعاطى مع مُثُل التنوير بأسلوبهم الخاص.

بيد أن الوضع كان مختلفا فى فرنسا حيث اعُتبر الدين جزءا من النظام القديم ينبغى التخلص منه، حتى أنه ظهر إلحاد وليد أنكر وجود الله. فى عام ١٧٢٩، توفى چان مسليير، وكان كاهنا نموذجيا، سئم من الحياة وترك ممتلكاته القليلة الهزيلة لأبناء إبراشيته. اكتشفوا، بين أوراقه، مسودة مذكراته وكان قد أعلن فيها أن المسيحية خدعة وضلال. لم يملك الجرأة أبدا أثناء حياته أن يجاهر بذلك، لكنه بعد أن مات، لم يعد ثمة ما يخشاه. ذكَر أن الدين كان مجرد وسيلة لإخضاع الجماهير وأن الكتاب المقدس ملىء بالمتناقضات الداخلية ونصوصه فاسدة. رأى أن المعجزات، والرؤى، والتنبوءات المفترض لها أن «تُثبت» الوحى الإلهى، كانت ذاتها غير معقولة. وأن تعاليم الكنيسة عبثية، وكذلك كانت «براهين» ديكارت ونيوتن. اعتقد أن المادة لا تتطلب إلهاً يُطلِق حركتها؛ بل إنها دينامية وتتحرك بواسطة زخمها الذاتى، ولا يعتمد وجودها على شىء سوى ذاتها. قام ڤولتير بتوزيع تلك المسودة سرا بعد أن

عالجها ليجعل من مسلييـر مؤمنا بالوهية الطبيعة. بيد أننا نجد فى تلك المذكرات بذرة لكثير من الكتابات الإلحادية التى ظهرت فيما بعد، كما أنها توضح أن بإمكان الأسلوب الجديد لإثبات وجود الله أن يأتى بسهولة، بنتائج عكسية؛ وتوضح أيضا الرابطة بين الرغبة فى التغيير الاجتماعى ونظرية دينامية المادة.

وكما كان الحال فى إنجلترا، كان الناس فى فرنسا قد بدأوا ينقذون عقيدة التنوير الاجتماعية الأرثوذكسية القائلة بخمول المادة. فى عام ١٧٠٦، كان چان بيـچان (١٦٥٤- ١٧٣٩) قد أهدى لويس الرابع عشر نموذجا لنظام كوبرنيكوس الكونى صنعه بنفسه. كان بيچان رجلا عسكريا، ثقف نفسه بنفسه، ذا ميول للفيزياء الميكانيكية. لكنه وجد أن تجربة تشكيله لكونه الخاص، إذا جاز التعبير، جرّدت الخليقة من عامل الدهشة. وفجأة بدا له الله أحد الحرفيين مثله. توصل أيضا إلى الاعتقاد أن المادة ليست سلبية. أما صهر بيچان، أندريه پيير لوجوى دوپرو منتقال (١٧١٦- ١٧٦٤)، فقد مضى ينشر بشارة المادة الدينامية، ويقلص من أهمية الله وحجمه أمام جماهير غفيرة حتى أُجبِر على الفرار إلى هولندا. أيضا، التجأ چوليين دولامترى (١٧٠٩- ١٧٥١) إلى هولندا حيث نشر كتابه «الإنسان، آلة» (١٧٤٧) الذى سخر فيه من فيزياء ديكارت ورأى أن الذكاء متعضون فى البنية المادية للكائنات الحية – اعتقد مترى أن الله مجرد شىء زائد. ضمّن فى كتابه محادثة مع شخص متشكك مثِله كان يتوق للقضاء على الدين:

«لا لمزيد من الحروب اللاهوتية، لا لمزيد من جنود الدين – هؤلاء الجنود البشعون. ستسترد الطبيعة عافيتها ونقاءها بعد أن أصيبت بذلك السم المقدس. وبعد أن يصم البشر، وقد استردوا سكينتهم، آذانهم عن جميع

الأصوات لن يتبعوا سوى الإملاءات الدلفانية لكيانهم البشرى، تلك الأوامر الوحيدة التى لا يمكن ازدراؤها بدون الإفلات من العقاب، والتى باستطاعتها وحدها أن تقودنا إلى السعادة من خلال مسارات الفضيلة المحببة».

كان الناس قد سئموا سلوك الكنائس المتعصب، لكن القليلين فقط هم من كانوا على استعداد إلى قطع علاقتهم بالدين نهائيا. حتى أن لامترى ذاته، حرص على النأى بنفسه عن آراء ذلك «التعيس» التى أوردها فى كتابه.

بيد أنه فى عام ١٧٤٩، دخل الروائى الفرنسى دونيس ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤) السجن بڤينسن بسبب كتيب إلحادى ألفه. كان فى شبابه شديد التدين لدرجة أنه فكر فى أن يصبح راهبا جزويتيا. وحينما اضمحل وهج حماس المراهقة، سار ديدرو فى ركاب الفلاسفة ودرس الأحياء والفيسيولوجيا والطب، لكنه لم يكن قد تخلى عن الدين بعد. ومثل مؤمن يعتقد فى ألوهية الطبيعة، سعى بقراءته «تأملات فلسفية» إلى أدلة عقلانية من ديكارت ونيوتن ليجابه بها الإلحاد، ووجد بنفسه ميلاً متزايداً إلى البيولوجيا المجهرية التى زعمت وجود أدلة على وجود الله فى تفصيلات الطبيعة الدقيقة. لكن قناعته لم تكن كاملة. اعتقد ديدرو بقوة أنه يجب إخضاع حتى أكثر ما نعتز به من معتقدات إلى التفحص النقدى الصارم، وبدأ فى حضور محاضرات دائرة بيچان، حيث عرف معلومات عن تجارب جديدة سببت له القلق. فى عام ١٧٤١ اكتشف إبراهام ترمبلى، عالم الحيوان السويسرى، أن باستطاعة ثعبان البحر إحياء نفسه بعد قطعه نصفين. وفى عام ١٧٤٥، اكتشف الكاهن الكاثوليكى چون تبرڤيل نيدهام أن المخلوقات الدقيقة تتوالد ذاتيا فى الأطعمة السائلة المتعفنة وأن عالما كاملا من الكائنات الحية بالغة الصغر تتواجد فى نقطة مياه واحدة، تأتى إلى الوجود ثم تموت وتحل محلها أخرى فى فترة

زمنية لا تتجاوز بضع دقائق. وربما لم يتمالك ديدرو آنئذ من التفكير فى أن الكون بأكمله كان يماثل قطرة المياه تلك، يخلق نفسه ويعيد خلق نفسه إلى ما لا نهاية دونما تدخل من أى خالق.

فى عام ١٧٤٩، نشر ديدرو كتيّبه بعنوان «خطاب عن العميان لاستخدام المبصرين»، والذى كان السبب فى دخوله السجن، واتخذ شكل حوار بين نيكولاس ساندرسون عالم الرياضيات، من كامبريدچ، وجريڤيس هولمز رجل الدين الأنجليكانى والذى يمثل الأرثوذكسية النيوتينية. لا يستطيع ساندرسون الذى يرقد على فراش الموت، أن يجد أى سلوى فى برهان نيوتن على وجود الله لأنه لا يستطيع أن يرى أيًّا من تلك العجائب التى كانت قد تركت عميق الانطباع على هولمز. كان ساندرسون قد أُجبر على الاعتماد على الأفكار التى يمكن اختبارها رياضيا وأدى ذلك به إلى إنكار تام لوجود الله. يعتقد ساندرسون أنه فى بداية الزمان لم يكن ثمة أثر لله – فقط جزئيات تدور فى دوامات فى الفراغ الحاوى. ومن المحتمل أن تطور عالمنا كان أكثر اعتباطية وفوضى بكثير من العملية الهادفة المرتبة المنظمة التى وصفها نيوتن. وهنا يصبح من اللافت أن ديدرو يجعل ساندرسون يتصور عملية انتقاءٍ طبيعى قاسية وأن «الخطة» التى نراها فى الكون ترجع ببساطة إلى بقاء الأصلح. لم يستطع البقاء سوى الحيوانات التى لم تكن بنيتها معيبة بأية درجة مهمة، وتلك التى كانت باستطاعتها أن تعيل نفسها، فيما فنيت تلك التى كانت بدون رءوس أو أقدام أو أمعاء. لكن مازالت تلك الإعاقات تحدث: يصيح ساندرسون قائلا «انظر إلىّ يا مستر هولمز. ليس لى عينان. ماذا فعلت أنا وأنت لله كى يمنح أحدنا العينين ويحرم الآخر منهما؟». ثم يخبره «ليس ثمة جدوى من الاعتماد على الله للعثور على حل لتلك المشاكل المعضلة». ثم ينهى ساندرسون كلامه قائلاً: «صديقى العزيز مستر هولمز، اعترفْ بجهلك».

حينما أرسل إليه ڤولتير خطاب عتاب فى سجنه، أجابه ديدرو أن تلك لم تكن آراءه. كتب إليه يقول «أعتقد فى وجود الله، لكننى أتعايش جيدا مع الملحدين». لكنه، فى واقع الأمر، لم يمثل له وجود الله أو عدم وجوده مشكلة فقد غدا الله حقيقة متسامية لكنها عبر مجدية. «من المهم جدا عدم الخلط بين البقدونس والشوكران (نبات سام) لكن الاعتقاد فى الله أو عدم الاعتقاد فيه غير مهم بإطلاقه» هكذا قال. وبعد الإفراج عنه، دُعى ديدرو لمراجعة دائرة معارف (إنسايكلوپيديا) إفريم تشامبرز (١٧٢٨)، لكنه غيّرها بالكامل، وجعل من الإنسايكلوپيديا سلاحا رئيسيا له فى حملته لتنوير المجتمع. أسهم فيها جميع كبار الفلاسفة والمفكرين الأحرار لعصر التنوير الفرنسى، وعلى الرغم أن ديدرو ظل مهددا على الدوام بالنفى أو السجن، إلا أنه تمكن من الانتهاء من آخر جزء منها عام ١٧٦٥.

كان أحد مراجعيه هو پول هنريتش ديتريش، البارون دهولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩)، وكان يشرف على صالون بشارع رويال عرِف عنه أنه مُستَولدٌ للإلحاد، هذا على الرغم من أن ثلاثة فقط من أعضائه هم من كانوا ينكرون وجود الله. وفى عام ١٧٧٠ نشر دهولباخ، بمساعدة ديدرو، كتاب «نظام الطبيعة» الذى جمع فيه مناقشات أعضاء الصالون. كان دهولباخ معاديا متحمسا لفكرة الألوهية وأراد أن يحل العلم محل الدين. لم يعتقد بوجود علة نهائية، حقيقة عليا، أو خطة عظمى. لقد ولّدت الطبيعهة نفسها وحافظت على نفسها بالحركة ومن خلال الحركة، واضطلعت بكل المهام التى نُسبت تقليديا لله:

«ليست الطبيعة عملا؛ لقد ظلت دائما موجودة ذاتيا؛ وفى كنفها يتم تشغيل كل شىء؛ إنها معمل هائل، مزود بمواد، يصنع أدوات تستخدمها فى عملها.

جميع أعمالها هى نتاج طاقتها، ولتلك العوامل أو الأسباب التى تصيغها، التى تحويها، هى التى تطلق حركها وتشغلها. عناصر أزلية، لم تُخلق، غير قابلة للتدمير، دوما فى حركة، وبتجميع أنفسها بأساليب مختلفة، تلد كل الظواهر التى تراها أعيننا».

رأى أن البشر المستنيرين تعلموا تفحص العالم بعقلانية، وخلّصوا أنفسهم من وهم الإله، تعلموا أن يفكروا لأنفسهم وبأنفسهم، فالعلم وحده هو الذى بإمكانه تشريع الأخلاق، الدين، السياسة، وحتى الفنون.

اعتقد دهولباخ أن الدين وُلِد من الضعف والخوف والخزعبلات؛ خلق الناس آلهة ليملأوا الفراغات فى معارفهم، من ثم فالعقيدة الدينية كانت فعل جبن فكرى ويأسا. فى البداية، جسد الرجال والنساء قوى الطبيعة وشخصنوها، وخلقوا آلهة فى صورهم، لكنهم فى النهاية أدمجوا كل تلك الرُّبيبات فى إله هائل عملاق لم يكن سوى إسقاط لمخاوفهم ورغباتهم. لم يكن «إلههم» سوى رجل عملاق مُضخّم، «جُعِل غير مصدّق وغير مفهوم» من خلال جمعه بين صفات متنافرة. «اعتقد أن الله مخلوق خرافى لا يُفهم، مجرد نقيض القيود والحدود البشرية. مثلا، تعنى لانهائيته أنه ليس له حدود مكانية، لكن مثل هذا الكائن لا يمكن تصوره بإطلاقه. كيف لنا أن نوفق بين هذا الإله الخيّر كلى الحضور ومعاناة البشرية؟ كان من المحتم لهذا اللاهوت غير المنطقى أن يتهاوى فى «عصر العقل». رأى دهولباخ أن ديكارت، نيوتن، ميلبرانش وكلارك، الذين حاولوا جميعهم إنقاذ الله، كانوا ملحدين مُقنَّعين. مثلا، كان كلارك قد افترض بدْها أنه لم يكن بوسع المادة أن تأتى بنفسها إلى الوجود، لكن الأبحاث التى أُجريت مؤخراً قد أثبتت خطأه. بل إن حتى نيوتن العظيم قد استسلم لتحيزات طفولية. لم يكن هذا الكائن الذى دعاه «السيد»

سوى طاغية مؤله، خُلِق فى صورة الرجل القوى. لو أن هؤلاء الفلاسفة أدركوا أنه لم يكن ينبغى لهم النظر أبعد من الطبيعة، لأتوا بفلسفة صحيحة لا تشوبها أخطاء.

أُسْمِى كتاب «نظام الطبيعة» إنجيل «المذهب الطبيعى العلمى» أو «العِلموية» الذى ظل يغذى الهجوم على العقيدة والإيمان، وعقيدة هذا المذهب المركزية تتلخص فى أن العالم الطبيعى أو المادى هو الحقيقة الوحيدة؛ وليس بحاجة إلى «علة» خارجية لأنه ذاتى الخلق. ليس ثمة إله، أو روح، أو حياة أخرى، وعلى الرغم من أن بإمكان البشر أن يحيوا حياة هادفة مبدعة، فليس للعالم أى معنى أو هدف خاص به. هو فقط «يكون». والعلم وحده هو الذى بإمكانه أن يمدنا بفهم موثوق فيه للحقيقة جمعاء، بما فى هذا الذكاء والسلوك البشرى. ولأنه ليس بالإمكان أن تتوفر أدلة على وجود الله، يتعين على جميع الأفراد العقلانيين المتعلمين نبذ الدين تماما.

جعلت الكنائس نفسها عرضة لهذا النمط من الهجوم تحديدا، وذلك لأنها استندت بقوة إلى العلم الحديث، الذى عمل على إضعاف مصداقية العلماء ذاتهم الذين كانوا قد دافعوا عن الدين. فوّض مجمع رجال الدين الفرنسى اللاهوتى البارز الأب نيكولا سيلڤستر برجييه لكتابة رد هجومى؛ لكن كتابه «تفحص المذهب المادى» (١٧٧١) المكون من جزأين سقط فى الفخ القديم، إذ قال إن العلماء قد أثبتوا خمول المادة، وكنتيجة لهذا «فنحن مجبرون على أن نعتقد أنه يوجد فى هذا الكون، قوة ذات طبيعة مختلفة، كائن نشط لابد أن تنسب الحركة إليه بصفته العلة الأولى، محرك الآلة». كان العلم النيوتونى هو مصدر معلومات برجييه الوحيد الذى بدا غير مدرك للقناعة التقليدية قبل الحداثية بأنه ليس بإمكان العالم الطبيعى أن يخبرنا بشىء عن الله. كان نهج

الصمت غريبا تماما عليه بدرجة أنه لم يجد أن ثمة خطأ فى الحديث عن الله بصفته أحد الكائنات، إحدى المواد الموجودة فى الكون.

بدت الثورة الفرنسية (١٧٨٩) بدعوتها إلى الحرية والمساواة والأخوة، وأنها تجسد مبادئ التنوير، واعدة بالإتيان بنظام عالمى جديد. لكن، وكما حدث، كان ذلك لفترة وجيزة درامية. فى نوفمبر ١٧٩٩، أقام نابليون بونابرت (١٧٦٩- ١٨٢١) ديكتاتورية عسكرية مكان الحكومة الثورية. كان للثورة عميق الأثر على الأوروبيين الذين كانوا متعطشين للتغيير السياسى والاجتماعى، لكنها، ومثل الحركات التحديثية السياسية الأخرى، شوهتها إجراءات العنف القاسية، والتوجهات المتصلبة. استخدمت الثورة التى كانت قد قاتلت باسم الحرية، العنف المنهجى لقمع المعارضة؛ أنتجت «حكم الإرهاب» (١٧٩٣- ١٧٩٤) و«إعلان حقوق الإنسان» فى آن؛ كما أعقب اقتحام سجن الباستيل فى ١٤ يوليو ١٧٨٩، مذابح سبتمبر بعد ثلاث سنوات.

بعد مذابح سبتمبر، توّج جاك إيبر (١٧٥٤- ١٧٩٤) القائد الثورى الملحد المتطرف، إلهة العقل على مذبح كاثدرائية نوتردام العالى، وجرّد القديسين من مكانتهم لصالح الأبطال الثوريين، وألغى القداس، ونهب الكنائس. بيد أن الجمهور العام لم يكن مُعداً بعد للتخلص من الله، وحينما استولى ماكسيميليان روبسپير (١٧٥٨- ١٧٩٤) على السلطة ألغى «عبادة العقل» لتحل محلها عبادة «الكائن الأعلى» الطبيعية الملطفة، وبعث بإيبر إلى المقصلة، حيث تبعه هو بعد بضعة أشهر. حينما أصبح ناپليون بونابرت القنصل الأول، أعاد للكنيسة الكاثوليكية مكانتها. لكن رمزية التخلى عن الله لصالح العقل ربطت فكرة الإلحاد بالتغيير الثورى. ومنذ آنذاك، ارتبط الإلحاد فى أوربا - لكن ليس فى الولايات المتحدة - بأسلوب لا ينفصم بالأمل فى عالم أكثر عدالة ومساواة.

فى تلك الأثناء قوّض فكر تنويرى مختلف أُسس معتقدات حركة التنوير ودينها القائم على العلم. كان بعض العلماء والفلاسفة قد بدأوا فى تفحص العقل البشرى وطوروا نظرية معرفية ناقدة ألقت بالشكوك على قدرة العقل فى الوصول إلى أى نوع من اليقين. أبدى عالم الفيزياء بيير - لوى مورو دو موبرتيوس (١٦٩٨- ١٧٥٩)، والذى كان نيوتنيا ملتزما فى شبابه، شكوكا عميقة على أية محاولة لإثبات وجود الله: كان الفلاسفة، رجال الدين، والفيزيائيون يجدون الأدلة على صنع الله فى «أجنحة الفراشات وفى كل شبكة عنكبوت»، رغم احتمال أن تكون تلك الأشياء قد وجِدت بالصدفة. كما أنه من المحتمل جدا أن يكون بإمكان العلماء فى المستقبل العثور على تفسير طبيعى لـ «خطة» الطبيعة الظاهرية، وآنذاك ماذا سيحدث للعقيدة المؤسسة على نظرية علمية؟ ورأى الفيزيائى چان لو روند دالمبير (١٧١٧- ١٧٨٣) أنه من غير المجدى الاستدلال على وجود الله من الطبيعة لأن معرفتنا بالكون قاصرة غير كاملة: باستطاعتنا ملاحظته فى لحظة زمانية معينة فقط. أيضا، فثمة قرائن كثيرة فى الطبيعة على أن الله، وكأبعد ما يكون عن كونه خالقا مُحبّا، قد يكون فى واقع الأمر عنيدا غير مسئول. كما اعتقد عالم الرياضيات الفذ مارى چان كاريتا، مركيز دوكوندورسيه (١٧٤٣- ١٧٩٤) أنه ينبغى على العلماء التركيز على دراسة علم النفس، لأننا قد نجد أن بغير إمكاننا أن نفهم القوانين الطبيعية التى اعتقدنا أننا قد لاحظناها، وهذا سيجعل من موضة اللاهوت الطبيعى تبديدا للوقت.

قوض الفيلسوف الاسكتلندى دايڤيد هيوم (١٧١١- ١٧٧٦) بأريحية أفكار ديكارت «الواضحة» و«المميزة». رأى أنه ليس باستطاعتنا أبدا التوصل إلى المعرفة الموضوعية واليقين المطلق، لأن العقل البشرى يفرض نظامه الخاص

على العدد الهائل الفوضوى من المعطيات الحسية، من ثم، فإن جميع معارفنا، وبأسلوب حتمى، ذاتية، لأن من يشكلها ويقررها هى النفس البشرية. كما أن علومنا الميتافيزيقية لا تتعدى كونها فانتازيات محضة، ولا تعكس ما يسمى بقوانين الطبيعة سوى التحيزات البشرية. ليس بوسع العلم المؤسس على الملاحظة والتجربة أن يمدنا بأية معلومات عن الله بأسلوب أو آخر. بيد أن هيوم تخطى كل الحدود. فقد بدا بانتهاكه الافتراضات العلمية والدينية وأنه يجرد المشروع العلمى برمته الذى كان قد أصبح جوهريا للأسلوب الذى كان الناس يفكرورن به، يجرده من المصداقية. وهكذا، لم يكن له سوى قليل من الأتباع بعد أن نُظر إليه على أنه غريب الأطوار ومستهتر. عارضه فلاسفة القرن الثامن عشر الاسكتلنديون بأن زعموا أن الحقيقة موضوعية فعلاً، ومتاحة لأى إنسان سليم التفكير.

إلا أنه بعد حوالى ثلاثين عاما، قرأ الفيلسوف الألمانى إمانويل كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤) ما كتبه هيوم، و شعر وكأنما قد استيقظ من سبات دوغماتى عميق. وافق فى كتابه «نقد العقل المحض» (١٧٨١) على أن فهمنا للعالم الطبيعى عميق التكيف ببنية عقولنا بدرجة يستحيل معها الوصول إلى أية معرفة عن الحقيقة التى نسميها الله، الكامنة خارج متناول حواسنا. لا نستطيع إثبات وجود الله، أو إثبات عدم وجوده، لأننا لا نملك أى وسائل للبرهان. وعلى الرغم من أن كانط كان يعتبر التنوير حركة تحريرية، إلا أن فلسفته رأت التنويريين، واقعيا، معتقلين داخل عمليات تفكيرهم الذاتية. لكن كانط أبدى موافقته على أنه من الطبيعى للبشر أن يُكوّنوا أفكارا خارج نطاق متناول عقولهم. ذات مرة، طمأن خادمه قائلاً إنه «حطم الدوغما، فقط من أجل إفساح مجال للإيمان»، لكنه أيضا لم يُبد أى اهتمام بطقوس الدين ورموزه تلك التى تجعل الإيمان قابلاً للحياة.

فى ٨ أغسطس ١٨٠٢، قام نابليون بزيارة بيير سيمون دو لاپلاس (١٧٤٠- ١٨٢٧) أهم عالم فيزياء فى جيله. وكعالم شبّ تحت رعاية دالمبير، ونشأ معجبا بكانط، فقد شاركهما دوبلاس تقييمها لتواضع قدرات العقل البشرى. حينما كان يناقش الأمور العلمية، لم يكن يأتى أبدا على ذكر الله، ليس لأنه كان معاديا للدين، بل لأنه كان يرى أنه لا علاقة لله بالفيزياء. مثلت تلك الحيادية تجاه العقيدة نقلة جديدة – كانت العقيدة قد شغلت كوپرنيكوس، كپلر، جاليليو، ديكارت ونيوتن، ورأوا جميعهم الله ذا أهمية جوهرية لعلمهم. لكن لاپلاس حينما طور «الفرضية السديمية» برهن على أن عدم إقحام الله على تفسير الظواهر العلمية أمر فى منتهى السهولة. اقترح فى ملاحظة أضافها إلى الطبعات اللاحقة من كتابه الشهير «عرض للنظام الكونى» (١٧٩٦) أن النظام الشمسى نتج عن سحابة غازية غطت الشمس ثم كُثّفت لتكوِّن الكواكب؛ ثم قامت قوانين الطبيعة الميكانيكية بباقى المهمة. أثناء زيارته للاپلاس قيل إن نابليون وقد ملأته الدهشة من عجائب الكون صاح بالسؤال الذى افترض أن إجابته بدهية: «ومن صانع كل هذا؟» أجاب لاپلاس بهدوء: «لا حاجة لى لهذه الفرضية».

كانت تلك لحظة دالة، لكن القليلون فقط هم من استطاعوا إدراك تضميناتها أو استيعابها. فى نفس العام الذى قام فيه نابليون بزيارة لابلاس نشر رجل الكنيسة البريطانى الكاهن ويليام پايلى (١٧٤٣- ١٨٠٥) كتابه «اللاهوت الطبيعى» (١٨٠٢)، والذى حقق نجاحا فوريا واهتماما فى العالم المتحدث بالإنجليزية. ومثل لسيوس قبله بقرن، توصل پايلى، تلقائيا، باستخدام محاجة خطة الطبيعة، ودقة تصميمها إلى برهانه القاطع على وجود الله. فكما تدل آلة الساعة المعقدة حينما يُعثر عليها فى الصحراء على صانعٍ

لها، فإن الأسلوب الرائع الذى صُممت به الطبيعة يكشف عن ضرورة وجود خالق. المجنون فقط هو من يتخيل أن الآلة وُجِدت نتيجة الصدفة، وأيضا فالتشكك فى عجائب العالم الطبيعى هو مجرد هراء سخيف - بنية العين المعقدة، المفاصل الدقيقة لجناح حشرة أبومقص، التتابع المنتظم لفصول السنة، أربطة اليد وعضلاتها المتداخلة - كلها تشير إلى خطة إلهية، لكل تفصيل فيها مكانه وهدفه. لم يقصد بايلى أن يوحى بأن الكون يشبه الآلة ببساطة؛ بل أراد أن يقول إنه ميكانيزم صممه الخالق مباشرة. لم يحدث فيه أى تغير أو تطور. فقد خلق الله كل نوع من أنواع النباتات والحيوانات فى هيئته الحالية تماما كما ذُكِر فى سفر التكوين.

لاقت الصورة التى رسمها بايلى قبولا فى وقت كانت الثورة الصناعية قد ألهمت اهتماما جديدا بالآلات. فقد جعل فكرة الله سهلة كما كان نيوتن قد أرادها؛ لم يكن من الصعب فهمها؛ وفرت تفسيرا واضحا عقلانيا؛ وكانت الرؤية التى قالت بأن الكون يعمل بانتظام كالساعة ترياقا مُريحا ضد الحكاوى الرهيبة عن الثورة الفرنسية. ظل كتاب «اللاهوت الطبيعى» طوال القرن التاسع عشر ضمن الكتب المقرر قراءتها لطلبة جامعة كامبريدج.. وتقبَّله، لأكثر من خمسين عاما، كبار العلماء البريطانيين والأمريكيين بصفته كتابا معياريا. وجده الشاب تشارلس داروين (١٨٠٩- ١٨٨٢) مقنعا بدرجة عميقة.

لكنه لم يَرُق جميع الناس. كانت الحركة الرومانتيكية قد بدأت بالفعل تتمرد على عقلانية التنوير. اعتقد ويليام بليك (١٧٥٧- ١٨٢٧) الشاعر، والمتصوف، والنحات الإنجليزى أن البشر لقد لحقهم الدمار أثناء «عصر العقل» فحتى الدين قد لحق بالعلم الذى تسبب فى اغتراب الناس عن الطبيعة وعن أنفسهم.

رأى أن المؤسسة قد استغلت العلم النيوتنى واستخدمته لدعم التراتبية الطبقية الاجتماعية التى تقمع «الفئات الأدنى». أصبح نيوتن، فى شعر بليك، رغم ما فى ذلك من ظلم، رمز القمع، والرأسمالية العدوانية، والتصنيع، واستغلال الدولة الحديثة. اعتبر بليك أن الشاعر لا العالم هو النبى الحق للعصر الصناعى. فهو وحده من باستطاعته استدعاء البشر إلى القيم التى فُقِدت أثناء العصر العلمى، الذى حاول السيطرة والتحكم فى الكون كله. لقد خلق التنوير إلهاً متناسقا بدرجة مخيفة، كالنمر، بعيدا عن العالم فى «الأعماق والسماوات القصية». ينبغى أن يقوم إله نيوتن بعملية تفريغ للذات، ويعود إلى الأرض، ويموت موتا رمزيا فى شخص المسيح، ويتوحد مع البشرية.

فى عام ١٨١٢، فُصِل الشاعر الشاب پيرس پيس شيلى (١٧٩٢- ١٨٢٢) من جامعة أكسفورد بعد كتابته كتيباً إلحاديا بعنوان «ضرورة الإلحاد» الذى رأى فيه ببساطة أن الله ليس تبعة ضرورية للعالم المادى. لم يُرِد شيلى أن يتخلص من الله تماما. فمثل معاصره الأكبر سِنًّا ويليام ويردسورث (١٧٧٠- ١٨٥٠)، كان لديه حس قوى بـ «روح»، «قوة لا مرئية» لا تنفصل عن الطبيعة ومتغضونة فى كل أشكالها. وعلى النقيض من مفكرى وكتاب عصر التنوير، لم يكن الرومانتيكيون معادين لما هو غامض خفى ولا يمكن تعريفه. اعتبروا أن الطبيعة ليست موضوعا يخضع للاختبار، والاستغلال، والسيطرة، بل يجب مقاربتها بتبجيل كمصدر للكشف والوحى. وبدلا من النظر إلى العالم المادى بصفته خاملا، فقد رأوه متشبعا بقوة روحية بإمكانها تثقيفنا، وإرشادنا.

منذ طفولته، كان ويردسورث على وعى بـ «روح» فى الطبيعة. تحاشى أن يسميها «الله» لأنها كانت مختلفة تماما عن إله العلماء، واللاهوتيين الطبيعيين؛ بل قال عنها:

حضور يقلق كيانى

بفرح الأفكار السامية

حسٌّ، جليل مهاب

بشىء ينساب إلى عمق الأعماق

مسكنه ضوء الشموس الغاربة

والمحيط المستدير، والهواء الحى

والسماء الزرقاء، فؤاد الإنسان:

حركة وروح، تؤجج كل شىء يفكر

تتدفق فى ثنايا الأشياء جميعها.

ولما كان دائما يهتم بدقة التعبير، أسمى ويردسورث، متعمدا، ذلك الحضور «شيئا» وهو لفظ يُستخدم كثيرا بديلا للتعريف الدقيق المحدد. رفض أن يطلق عليه اسما، لأنه لا يتفق مع أى مصنف مألوف. لم يكن يماثل إله العلماء العقيم الذى ارتحل عن الطبيعة، لكنه يذكرنا بقوة الكون الحلولية التى كان القدماء قد خبروها داخل أنفسهم، فى الحيوانات، فى النباتات فى الصخور والأشجار.

أحيا شعراء الحركة الرومانتيكية الروحانية التى كانت قد حُجبت فى العصر العلمى. وبمقاربتهم الطبيعة بأسلوب مختلف، استعادوا حسا بالأسرار الروحية المبهمة. كان ويردسورث يَحذَر «العقل المتطفل» الذى «يقتُل كى يُشرّح»، ويُقطّع الحقيقة أوصالا بتحليلاته الصارمة. وعلى نقيض العلماء والعقلانيين، رأى أن الشاعر لا يسعى للسيطرة على الطبيعة، بل لاكتشاف

حالة «انفتاح مستسلم حكيم» و«قلب يرقب ويتلقى». حينذاك، يصبح بإمكانه أن يسمع الدروس التى يتلقاها صمتا والتى طبعتها عليه جداول وأيكات وجبال «إقليم البحيرات» فى طفولته الأولى. شعر كل من شيلى وويردسورث مع بلوغهما سن النضج بالاغتراب عن هذا الحضور الحى، بأن التعليم والتجربة قد أفقداهما القدرة على الإنصات. لكن ويردسورث استعاد، من خلال الرعاية المتواصلة لذلك «الانفتاح السلبى الحكيم»، بصيرة لم تكن مختلفة عن تلك التى يكتسبها ممارسو اليوجا والمتصوفون. كانت:

لحظة روحية مباركة

نتخفف فيها من عبء الغموض

من ثقل هذا العالم المرهق غير المفهوم

لحظة روحية مباركة

ترشدنا فيها أحاسيس حب رقيقة

حتى توشك أنفاس هذا الهيكل الجسدى

بل وحركة دمائنا البشرية أن تتوقف

وتغدو روحا حية:

ثم بعين هدّأتها قوة التناغم

ووقع الفرح العميق

نستبصر حياة الأشياء

ومثل بعض مفكرى وعلماء عصر التنوير، كان ويردسورث منبهراً بأنشطة العقل البشرى؛ أدرك أن العقل يؤثر عميقا فى إدراكنا للعالم الخارجى لكنه

كان على قناعة أن تلك العملية مزدوجة. فالعالم الخارجي يُشكّل في صمت جوهر عملياتنا الذهنية، كما أن النفس البشرية متلقية ومبدعة في آن «تعمل لكن بتناغم وثيق مع الأشياء التي تبصرها».

استخدم چون كيتس (١٧٩٥– ١٨٢١) معاصر ويردسورث الأصغر سنا، مصطلح «القدرة السلبية» ليصف عملية «الخطو خارج الذات Ekstasis» الضرورية للبصيرة الشعرية. يحدث هذا «حينما يكون الشخص قادرا على أن يخبر (حالات من) عدم اليقين، أسرارا، شكوكا بدون اللجوء إلى إثارة البحث عن الحقائق والاستعانة بالعقل»، وبدلا من أن يسعى إلى التحكم في العالم من خلال التفكير المنطقي العدواني، كان كيتس مستعدا لخوض ظلمة ليل اللامعرفة: «بيد أنني صغير أكتب بغير هدى – أجهد وراء جزئيات نورٍ وسط الظلمة الهائلة – دونما معرفة بأثر أي توكيد جازم، أيِّ رأي معين». زعم، فرِحاً، أنه ليس لديه آراء بإطلاقه، لأنه ليس لديه ذات. اعتقد أن الشاعر هو «الأقل شاعرية في الوجود؛ لأنه ليس لديه هوية». لا يملك الشاعر الحقُ الوقت «للمتسامي الأنوي» الذي يفرض نفسه على القارئ:

«نبغض الشعر ذا القصد الملموس (للتأثير) فينا – والذي إذا لم نوافقه، يبدو متأففا. لابد للشعر أن يكون جليلا، ولا يفرض نفسه، شيئا يخترق الروح، ولا يُجفلها أو يذهلها بذاته بل بموضوعه – كم هي جميلة تلك الزهور المتباعدة المنعزلة! كم ستفقد جمالها إن هي احتشدت في الطريق وهي تتصايح: فلتُعجب بي إنني البنفسج! أغدق عليّ حبك، إنني زهور الربيع».

وعلى حين كان مفكرو عصر التنوير يحترزون من الخيال، رآه كيتس ملكة مقدسة تأتي إلى العالم بالحقائق الجديدة: «لست متيقنا من شيء سوى من قداسة المشاعر القلبية وصدق الخيال – ما يتلقفه الخيال بصفته جمالا لابد وأن

يكون حقيقة سواء كان موجودا أم لا لأنى لدىّ نفس الفكرة عن جميع عواطفنا القوية، كما فى الحب فهى كلها (حقيقة) فى جمالها المتسامى الخلاق».

أيضا، تراجع اللاهوتى الألمانى فريدريتش شلايماخر (١٧٦٨- ١٨٣٤) والذى كان قد تأثر بعمق بالحركة الرومانتيكية، عن الدين النيوتونى. بحث هو أيضا عن حضور فى «عقل الإنسان». رأى فى كتابه «عن الدين: خطابات للمتثقفين الذين يزدرونه» (١٧٩٩)، أنه لا ينبغى أن يبدأ المسعى الدينى بتحليلٍ لنظام الكون، بل يبدأ فى أعماق النفس. مثل هذا الدين لن يكون قوة اغتراب، بل سيرتبط بـ «الأسمى والأعز» على نفوسنا. اعتقد أن الله موجود فى «أعماق الطبيعة البشرية» فى «أسس أفعالها وأفكارها»، حيث يكمن جوهر الدين فى الشعور بـ «التبعية المطلقة»؛ ذاك الشعور ذو الأهمية الكبرى للتجربة الإنسانية. وهذا لا يعنى العبودية الذليلة لإله قصىٍّ مُجسَّد خارج الذات والطبيعة. ثمة أوجه حاسمة من حياتنا - نسبنا وأبوانا، إرثنا الچينى، موعد وفاتنا وكيفيتها - تظل خارج نطاق تحكمنا تماما، فنحن نخبر الحياة بصفتها «معُطىً» شيئاً تلقيناه. هذا «الاعتماد» ليس مجرد شىء غرسه الله فينا؛ بل إنه الإله، مصدر كينونتنا الذى منه أتينا. بيد أن هذا اللاهوت كان يقلل من شأن الله بقدر: فقد أضحى الإنسان، فى رأى شلايماخر مركز المسعى الدينى وأصله وغايته. وبدلا من أن يكون الله التفسير النهائى للكون، أصبح تبعةً ضرورية للطبيعة البشرية، وسيلة تمكننا من فهم أنفسنا.

ظل الفيلسوف الألمانى چورچ ولهلم فدريتش هيجل (١٧٧٠- ١٨٣١) ملتزما تماما بمثال موضوعية المعرفة الذى قالت به حركة (التنوير)، لكنه كان لابد وأن يوافق الشاعر بليك على أنه ينبغى على الإله المجسد الموجود خارج الطبيعة أن يتخلى عن عزلته ويستغرق فى الحقيقة الدنيوية. اعتقد أن للبشر أفكاراً وتطلعات تفوق قدراتهم العقلانية، وتقليدياً، كانوا يعبرون عنها فى

أساطير الدين: بيد أنه أصبح الآن بالإمكان إعادة صياغتها فلسفيا. رأى هيجل فى كتابه «فينومولوچيا (علم ظواهر) العقل» (١٨٠٧)، أن الحقيقة النهائية الجوهرية التى أسماها «الروح أو العقل Geist» ليست مجرد كائن، بل «الكينونة الباطنية للعالم، التى هى كائنة (is) جوهريا». من ثم فهى الكينونة ذاتها. طور هيجل رؤية فلسفية تذكرنا بالقبالاة اليهودية. رأى أنه من الخطأ تخيل الله خارج عالمنا، أى كائنا مضافاً إلى تجربتنا. فالروح متشابكة بأسلوب لافكاك منه مع العالمين الطبيعى والبشرى ولا تستطيع التحقق سوى فى الواقع الدنيوى المحدود. اعتقد هيجل أن هذا هو المعنى الحقيقى لعقيدة التجسد المسيحية. وعليه، فإنه فقط حينما ينكر البشر فكرة الله الخارجى المنفصل التى تعمل على الاغتراب، يصبح بإمكانهم اكتشاف الألوهية متعضونة فى طبيعتهم ذاتها، لأن «الروح الشمولية لا تتحقق باكتمالٍ سوى فى الذهن الإنسانى».

جاءت رؤية هيجل تعبيرا عن روح الحداثة المتفائلة المندفعة أماما. لا يمكن أن يكون ثمة عودة إلى الماضى، إذ إن البشر مرتبطون بعملية جدلية يطرحون فيها جانبا ودونما توقف، الأفكار التى كانت ذات مرة مقدسة لا تقبل التفنيد. تأتى كل حالة من الكينونة بنقيضها؛ وتتصادم تلك النقائض، ثم تندمج، وتخلق تركيبة جديدة، خلاصة جديدة. ثم تبدأ العملية بأكملها من جديد. وهكذا، يمضى العالم دوما فى إعادة خلق نفسه. ليست بُنى المعرفة ثابتة، لكنها مجرد مراحل لحقيقة نهائية لا تفتأ تتكشف. عبرت جدلية هيجل عن الهاجس القهرى الحديث للتخلص من أحدث الأرثوذكسيات. اعتقد أن الدين هو إحدى المراحل التى سيخلّفها البشر وراءهم فيما هم يتقدمون باتجاه تحققهم النهائى. وفى خطوة نراها نحن الآن منذرة، ماثل هيجل بين الدين الذى يعمل على الاغتراب والذى علينا رفضه واليهودية. ألقى على اليهود

باللوم، وهو غير مدرك لأوجه الشبه بين فلسفته وبين القبالاة، لأنهم حولوا «الروح» الحلولية إلى إله خارجى مستبد عمل على اغتراب الرجال والنساء عن طبيعتهم. وبأسلوب ما، سيصبح هذا معتادا فى النقد الحديث للعقيدة، حيث إنه طرح صورة مشوهة لـ «الدين» كنقيض لأفكاره، وانتقى واحدا من التوجهات لإرث معقد ورأى أنه يمثل كل الموروث.

وعلى الرغم من تأكيد هيجل بصرامة على حركة الحقيقة التقدمية، فإنه، ومثل شعراء الرومانتيكية، أعاد قولبة الأفكار القديمة فى شكل جديد. وفيما مضى التحديث فى طريقه قدما، كان الغربيون على وشك ولوج عالم آسر ومقلق فى آن. ولكى يسايروا هذه المتغيرات، أُجبِروا على تغيير دينهم، أساليب تعليمهم، والبنى الاجتماعية والسياسية لمجتمعهم. وفيما كانوا يناضلون للتكيف مع عالمهم الذى تغير جذريا، تخلوا عن توجهات بدت، على الرغم من ذلك، متعضونة فى بنية البشرية. وحينما كانت حركة التنوير الأصلية تقترب من نهايتها، كانت بعض تلك التوجهات قد بدأت فى الظهور على السطح مرة أخرى. كان الشعراء والفلاسفة ورجال الدين يحثون الناس على استعادة التوجه الأكثر انفتاحا على الحياة. كانوا يسائلون ثنائية التمييز بين الطبيعى وما فوق الطبيعى ويجابهون الرب النيوتونى بصورة لروح حلولية. أحيوا فكرة الأسرار والغموض. كان كوندورسيه، هيوم، وكانط قد اقترحوا أن حالة اللامعرفة جزء حتمى من استجابتنا للعالم. بيد أن «عصر العقل» لم يكن قد انتهى، ولم يكن قد أسهم فى حركة التنوير الحقة سوى مجموعة نخبوية من المثقفين. لكن، كانت ثمة حركة دينية على وشك أن تأتى بالفرضيات الأساسية للتنوير إلى التيار الرئيسى بدرجة أصبحت معها جزءا جوهرياً من وجهة النظر الغربية.

10

الإلحاد

عام ١٧٩٠، نَزل المقدس چديدياه مورس على بوسطون من أقصى أطراف ماساتشوستس الريفية، وشن حربا ضد دين الألوهية الحلولية الطبيعية De-ism، الذى كان لتوه قد بلغ ذروة تطوره فى الولايات المتحدة. انضم إلى هجومه مئات الوعاظ، وبحلول ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كانت ألوهية الطبيعة قد هُمِّشت، وأصبحت صيغة جديدة من المسيحية عقيدة أمريكا المركزية. عُرِفت تلك العقيدة باسم «الإنجيلية التبشيرية» وكان هدفها هو تحويل تلك الأمة الجديدة إلى اعتناق «بشارة» الإنجيل. لم يكن لدى الإنجيليين متسع من الوقت لرب ألوهية الطبيعة القَصىّ، وبدلا من الاستناد إلى القوانين الطبيعية، أرادوا العودة إلى المرجعية الإنجيلية، إلى الالتزام الشخصى بالمسيح، إلى دين قلب لا دين عقل. رأوا أن العقيدة لا تتطلب الفلاسفة أو العلماء المتخصصين؛ فهى شأن بسيط يتطلب القناعة القائمة على المشاعر والعيش الفاضل.

كان ٤٠٪ من الأمريكيين الذين يسكنون التخوم «تخوم الولايات» يشعرون بازدراء الحكومة الجمهورية الأرستوقراطية لهم، والتى لم تكن تشاركهم معيشتهم الشاقة المُضنية بل أثقلتهم بالضرائب تماما كما فعل البريطانيون. وكانت تشترى الأراضى للاستثمار دونما أية نية منهم فى التخلى عن رفاهية العيش بالساحل الشرقى. كان سكان التخوم من الرجال والنساء على استعداد للاستماع إلى الوعاظ الجدد الذين أتوا بموجة جديدة من الإحياء عُرِفت باسم «اليقظة العظمى الثانية» (١٨٠٠- ١٨٣٥). كانت تلك اليقظة أكثر راديكالية سياسيًا من الأولى. وكانت مُثُل أنبيائها جد مختلفة عن مُثل الآباء المؤسسين. لم يكونوا رجالا متعلمين، وبدت مسيحيتهم الشَّعبَوية غير المصقولة على بعد أميال ضوئية من الألوهية الطبيعية لآدمز، فرانكلين، وچفرسون. بيد

أنهم كانوا أيضا ينتمون إلى العالم الحديث، واستطاعوا نقل مُثل الجمهورية إلى الشعب بأسلوب عجز عنه القادة السياسيون.

بدا لورنزو داو، بشعره المشعث المسترسل، مثل يوحنا المعمدانى وقد ظهر فى عصر متأخر؛ كان ينظر، مثلا، إلى العواصف على أنها مُرسلة من الله مباشرة. ومع ذلك كان دائماً يبدأ وعظاته باستشهادات من چفرسون أو پاين، ويحث أتباعه على «التخلى عن الخزعبلات، وعلى أن يفكروا لأنفسهم». حينما خرج بارتون وارن ستون على الطائفة المشيخانية ليؤسس كنيسة أكثر ديمقراطية، أسمى انفصاله هذا «إعلانا للاستقلال». أما چيمس أوكلى الذى كان قد قاتل أثناء الثورة وكان مُسيّسا تماما، فقد انفصل عن مسيحية التيار الرئيسى ليؤسس كنيسة «الميثوديين الجمهوريين». أُطلق على هؤلاء

الأشخاص لقب «عباقرة عامة الناس». استطاعوا ترجمة المُثل الحداثية مثل حرية الكلام، والديمقراطية والمساواة إلى صياغة تستطيع الطبقات الدنيا فهمها وتبنيها. واستنادا منهم على أحد التوجهات الراديكالية للإنجيل، أصروا على أن الله يحابى الفقراء والأميين، وقالوا بأن المسيح وحوارييه لم يتلقوا تعليما جامعيا، من ثم، لا يجوز أن يظل أفراد الشعب أسرى رجال الدين المتعلمين؛ فلديهم من الذكاء الفطرى ما يمكنهم من فهم المعنى الواضح للنصوص الإنجيلية بأنفسهم. حشد هؤلاء «الأنبياء» السكان فى حركة جماهيرية عمّت جميع أنحاء البلد، واستخدموا الموسيقى الشعبية ووسائل الاتصالات الحديثة استخداما إبداعيا. وبدلا من فرض الحداثة من أعلى كما كان الآباء المؤسسون يريدون، فقد أوجدوا حركة تمرد قاعدية ضد المؤسسة العقلانية، وأحرزوا نجاحا كبيرا. اندمجت الطوائف التى أسسها سميث وكيلى وآخرون لتكوّن، فيما بعد، طائفة «تلاميذ المسيح» التى أصبحت عام ١٨٦٠ خامس أكبر طائفة بروتستانتية بالولايات المتحدة.

قادت المسيحية الإنجيلية التى كانت متجذرة فى الحركة «التقوية» للقرن الثامن عشر، أمريكيين كثيرين بعيدا عن مُثل وأنماط السلوك الباردة التى ميزت «عصر العقل» وجعلتهم يعتنقون الديموقراطية الشعبوية، ومعاداة المثقفين، والفردانية غير المصقولة، تلك التوجهات التى مازالت تميز الثقافة الأمريكية حتى اليوم. نظّم الوعاظ مسيرات على ضوء المشاعل وتجمعات جماهيرية تُردَّدُ فيها الأغانى الشعبية الإنجيلية التى كانت تتسبب فى أن تنتاب الناس حالات من الغشية والنشوة، فكانوا يبكون أثناءها ويطلقون الصيحات، ومثل الحركات الأصولية اليوم، كانت تلك التجمهرات تعمل على منح الناس الذين كانوا يشعرون بالتهميش والاستغلال – وسيلة يُسمِعون بها أصواتهم للمؤسسة.

لم تقتصر الحركة الإنجيلية التبشيرية الإحيائية على المناطق التخومية.. كان مسيحيو المدن المتطورة فى الشمال الشرقى يشعرون بالإحباط من المؤسسة التى كانت تعتنق ألوهية الطبيعة، والتى فشلت ثورتها فشلا ذريعا فى إقامة عالم أفضل. كانت طوائف كثيرة تحرص على خلق «مسافة» تفصلها عن الحكومة الفدرالية. وكانت القصص المخيفة التى سمعوها عن الثورة الفرنسية قد تسببت لهم فى القلق العميق، حيث رأوا أنها تُجسّد مخاطر العقلانية غير المقيدة. كان قد روّعهم أن نشَر توماس باين، وهو الكاتب الأمريكى، كتابه «عصر العقل» (١٧٩٤)» فى ذروة «حكم الرعب» بفرنسا. اعتقدوا أنه لكى يتجنب مجتمعهم الديمقراطى سلطة الرعاع ينبغى على الناس أن يصبحوا أكثر ورعاً وإيماناً. خاطب ليمان بيتشر (١٧٧٥- ١٨٦٣) راعى الكنيسة الإنجيلى بسينسيناتى أتباعه بالإبراشية بقوله «إن أردتم أن تصبحوا أحرارا بحق، عليكم التمسك بالفضيلة، والاعتدال، والمعرفة». أصر تيموثى دوايت رئيس جامعة ييل على أن أمريكا هى إسرائيل الجديدة؛ وأن تخومها الآخذة فى التوسع باستمرار هى دلالة على «الملكوت» القادم، من ثم فلكى يصبح الأمريكيون جديرين بالمهمة التى أوكلها الله إليهم، عليهم بالمزيد من التمسك بالدين. أصبح يُنظر لعقيدة ألوهية الطبيعة الحلولية بصفتها عدوا شيطانياً، مسئولة عن مواطن فشل الأمة الوليدة: «إن تلك العقيدة تبجل الطبيعة تبجيلاً هو من حق المسيح وحده، ويعمل هذا على نشر الإلحاد والمبادئ المادية».

بيد أنهم وعلى الرغم من ارتدادهم العميق الظاهرى عن مُثل التنوير، فإن الإنجيليين تحمسوا لاعتناق لاهوته الطبيعى. ظلوا يستندون بعمق إلى الفلسفة الإسكتلندية التى تقول بالفطنة الفطرية السليمة، وإلى محاجة بايلى

على وجود الله استنادا إلى خطة الكون ومصممه، ورأوا إله نيوتن ضروريا للمسيحية. اعتقدوا أن القوانين الطبيعية التى اكتشفها العلماء فى الكون أثبتت الوجود الملموس للعناية الإلهية، وأضفت يقينا علميًّا لا يتزعزع على عقيدة المسيح. وفى نفس الوقت الذى كان يدعو فيه بيتشر إلى عقيدة دينية مبعثها القلب، فقد أصر على أن المسيحية الإنجيلية هى فى المقام الأول «نظام عقلانى». وعلى نفس الوتيرة، ذهب چيمس مكوش (١٨١١- ١٨٩٤) رئيس جامعة برينستون إلى أن اللاهوت هو «علم» وإلى أن «تفحص مظاهر الطبيعة وأدائها يؤدى إلى اكتشاف طبيعة الله وإرادته». أعلن أن على أى عَالِم لاهوت أن يتبع:

«نفس الأسلوب الذى يتبعه فى جميع فروع الدراسة والبحث الأخرى. يبدأ بالبحث عن الوقائع؛ ثم يرتبها وينسق بينها، ثم، بارتقائه من الظواهر التى تتجلى أمامه إلى أسبابها، يكتشف، من خلال قوانين الاستدلال العادية عِلّة واحدة لجميع العلل الثانوية».

رأوا أن الله يعمل على غرار أية ظاهرة طبيعية فى العالم الحديث. وأن ثمة سبيلاً واحداً للوصول إلى الحقيقة من ثم، فلابد أن يتطابق اللاهوت مع المنهج العلمى.

فى أربعينيات القرن التاسع عشر، أتى تشارلس جرانديسون فينى (١٧٩٢- ١٨٧٥)، وكان شخصية محورية فى الدين الأمريكى، أتى بمسيحية التخوم الديمقراطية إلى الطبقات الوسطى الحضرية. استخدم فينى أساليب قُدامى الأنبياء البدائية وخاطب بها المهنيين ورجال الأعمال حافزا إياهم على أن يخبروا المسيح مباشرة دونما وساطة المؤسسة، وأن يفكروا لأنفسهم، ويتمردوا على رجال الدين الأكاديميين. رأى أن المسيحية دين عقلانى تماما،

وأن إلهها هو خالق الطبيعة وحاكمها وأنه يعمل من خلال قوانين الفيزياء. قال بأن كل حادث طبيعى يكشف عن عناية الله وقدرته وبأن العواطف التى تولدها عمليات الإحياء لم يُلهمها الله مباشرة (كما كان جوناثان إدواردز قد افترض)؛ بل إنها توضح أن الله يعمل من خلال مهارات المبشرين الذين يعرفون كيف يُوظفون الاستجابات النفسية الطبيعية.

أتى الإنجيليون التبشيريون باللاهوت الطبيعى، الذى كان قد ظل مَسْعىً للأقليات، إلى التيار الرئيسى. وعلى الرغم من أنهم مضوا يصرون على تسامى الله، إلا أنهم اعتقدوا أن بالإمكان معرفته باستخدام العلم لأن معرفته تتطلب حكمة وفطنة، على الرغم مما فى هذا من تناقض. ولأنهم كانوا يحترزون من المتخصصين المتعلمين، فقد أرادوا ديناً واضحاً خاليا من الغموض الناتج عن جموع خيال اللاهوتيين. قرأوا الإنجيل بِحرْفية غير مسبوقة، لأن هذا بدا لهم أسلوبا أكثر عقلانية من التفسيرات الأليجورية والرمزية القديمة. اعتقدوا أن لغة الدين، تماما كالخطاب العلمى، يجب أن تكون أحادية المعنى، واضحة وشفافة. أتى الإنجيليون بمفهوم «الاعتقاد» الذى تبنته حركة التنوير بصفته قناعة عقلية، أتوا به ليصبح مركزيا فى التدين البروتستانتى، كما أبقوا على فصل التنويريين بين الطبيعى وما فوق الطبيعى. وأخيرا، وفى محاولة منهم لغرس عقيدتهم فى أسس ملموسة، اتبعوا نهج الفلاسفة فى جعلهم السلوك الأخلاقى ذا مركزية دينية. أرادوا إلهاً مُعقلناً يشاركهم معاييرهم الأخلاقية الخاصة، ويسلك مسالك الشخص الإنجيلى الصالح. فى الماضى، كان السلوك الأخلاقى التراحمى يقود الناس إلى البعد المتسامى للحقيقة ويُعرِّفهم بالله؛ أما الآن فكانوا يعلنون أن الله «صالح» تماما كأى شخص «إنجيلى» ملتزم. ومن الشائق أنهم رأوه يشاركهم

الحماس للفضائل التى تضمّن النجاح المالى فى السوق: الحرّص فى الإنفاق، الرزانة، التحكم فى النفس وضبطها، الاجتهاد واليقظة، الاعتدال. ومن الواضح أن هذا الإله كان فى طريقه لأن يصبح صنما.

وعلى الرغم من أن هذا الدين الأمريكى برهن على أنه قوة تحديثية، لكنه فيما كان يدعم المعتقدات وأنماط السلوك الرأسمالية كان أيضا يجهر بنقد صحى للنظام. فى أثناء عشرينيات القرن التاسع عشر، خاض الإنجيليون حروبا صليبية أخلاقية للإسراع بمقدم ملكوت الله، وقادوا حملات ضد الرق، والفقر الحضرى، والاستغلال، والخمور، وقاتلوا من أجل إصلاح قانون العقوبات، وتعليم الفقراء وتحرير المرأة. أكدوا على قيمة الفرد، والمساواة، ومُثُلِ حقوق الإنسان الثابتة. كانت المجموعات الإصلاحية المسيحية بين أوائل المجموعات التى وجهت طاقة الرأسمالية، ومهاراتها البيروقراطية باتجاه المشاريع غير الربحية، بحيث علّموا الناس أن يخططوا لأهداف محددة واضحة، وينظموها، ويسعوا إلى تحقيقها. كان ثمة قناعة شائعة بأن التقدم التكنولوجى فى النقل والآلات، ومجالات الصحة العامة، والإضاءة بالغاز، والاتصالات تمنح الأمريكيين تحكما فى بيئتهم سيؤدى أيضا إلى التحسن فى مجال السلوك الأخلاقى.

وبمنتصف القرن التاسع عشر، كان الأمريكيون فى غالبيتهم، وربما بسبب مبادرات الإنجيليين، أكثر تديّنا مما كانوه من قبل على مدى العصور. عام ١٧٨٠ كان ثمة ٢٥٠٠ إبراشية بالولايات المتحدة؛ أصبحت حوالى ١١٠٠٠ إبراشية عام ١٨٢٠ ثم وصل عددها إلى ٥٢٠٠٠ عام ١٨٦٠- أى بزيادة واحد وعشرين ضعفا. وبالمقارنة، ارتفع عدد سكان الولايات المتحدة من ٤ ملايين نسمة إلى ١٠ ملايين عام ١٨٢٠، و٣١ مليونا عام ١٨٦٠- أى أقل من

ثمانية أضعاف. مكّنت البروتستانتية الشعب فى أمريكا من مواجهة المؤسسة، وهذا توجه مازال مستمرا، بحيث غدا من الصعب اليوم وجود حركة شعبية فى الولايات المتحدة غير مرتبطة بالدين بأسلوب ما. وبخمسينيات القرن التاسع عشر، كانت المسيحية فى أمريكا قد أخذت ما تريده من حركة التنوير الأوروبية، وبدت، وكلها ثقة فى اليقين الذى استمدته من العلم، متناغمة تماما مع العالم الحديث.

وبالتقابل، بدأ نمط من الإلحاد يظهر فى أوروبا مختلف عن «علموية» ديدرو ودهولباخ. كان الأمريكيون يحذرون المذهب العقلى intellectual-ism، كما أن الثورة الفرنسية روّعتهم، فلجأوا إلى المسيحية لتعزيز الإصلاح الاجتماعى. لكن الثورة الفرنسية ألهمت الألمان، حيث رأوا أنها قد ترجمت مُثل التنوير الفكرية إلى برنامج للعدالة والمساواة. استبعد الوضع الاجتماعى والسياسى فى ألمانيا النشاط الثورى، وبدا من الأفضل، بعد التجربة الفرنسية، أن يحاولوا تغيير الأسلوب الذى يفكر به الناس بدلا من اللجوء إلى العنف والرعب، وهكذا، ظهرت بالجامعات الألمانية فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كوادر حركة فكرية مناهضة للمؤسسة.

كان معظم المثقفين الثوريين على إلمام جيد بعلم اللاهوت الذى كان فى ألمانيا مبحثا تقدميا رفيع المستوى: كان كل اثنين من بين خمسة خريجين حائزين على درجة فى اللاهوت، وكانوا يدركون أنهم طلائع التغيير الدينى. فى نهاية القرن الثامن عشر، كان أكاديميون ألمان مثل يوهان إيكهورن (١٧٥٢- ١٨٢٦)، ويوهان فيتر (١٧٧١- ١٨٢٦) وويلهلم دوقيت (١٧٨٠- ١٨٤٩) فى طليعة من استخدم نهجا جديدا لقراءة الإنجيل، وطبقوا على الإنجيل المنهج التاريخى/ النقدى الذى يُستخدم فى دراسة النصوص

الكلاسيكية. اكتشفوا، نتيجة لهذا، أن الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم (أسفار موسى) لم يكتبها موسى بل ألفها خمسة أشخاص على الأقل، ومن ثم تغيرت نظرتهم إلى التنزيل والحقيقة الدينية تماما. أصبح بعض الشبان الآخرين أتباعا لشلايماخر وهيجل وتحمسوا للإسراع بعملية التقدم الجدلى التى كان هيجل قد وصفها للقضاء على الأيديولوجيات والمؤسسات الرجعية. ساءتهم بخاصة مميزات رجال الدين الاجتماعية واعتبروا الكنيسة اللوثرية معقلا للتوجهات المحافظة.

كان الإلحاد الأوربى من ثمار هذا التعطش للتغيير الجذرى الاجتماعى والسياسى. كان على الكنائس، بصفتها جزءا من النظام القديم الفاسد، أن تختفى ومعها الإله الذى دعم النظام. وفيما تكثفت مسيرة التحديث، أدت سرعة التصنيع ونمو عدد السكان فى أربعينيات القرن التاسع عشر إلى حرمانٍ اجتماعى حاد وتم قمع التظاهرات وأعمال الشغب من أجل الطعام بوحشية. وفى هذه الأجواء نشر لودفيج فويرباخ (١٨٠٤- ١٨٧٢) تلميذ شلايماخر وهيجل كتابه «جوهر المسيحية» (١٨٤١) الذى قرأه الناس بشراهة ليس فقط كنص لاهوتى؛ بل أيضا كنص ثورى. أوصل فويرباخ دعوة هيجل لوجود إله ودينٍ ينتميان إلى هذا العالم إلى نهايتها المنطقية: إذا كانت فكرة الإله القصى الخارجى تعمل على كل هذا الاغتراب، لِمَ إذن، لا نتخلص منه تماما؟ رأى فويرباخ أن الله هو مجرد تركيب عقلى بشرى قامع. أسقط البشر صفاتهم البشرية على كائن متخيل هو مجرد انعكاس لأنفسهم. قال، «إن اعتقاد الإنسان فى الله لا يعدو كونه اعتقادا فى نفسه.. فهو لا يُبجل ولا يحب فى إلهه سوى كيانه ذاته». رأى أن هيجل كان على صواب حيث إن الله ليس كيانا موجودا خارج البشرية، فما يُنسب إليه من حب، وسطوة، وخير، هى

كلها صفات بشرية يجب أن تُبجل من أجل ذاتها. قال إن فكرة الإله حرمت المسيحيين من الثقة بالنفس وشجعتهم على الاعتقاد بأنه «فى مواجهة الله، فإن العالم والبشر هم لا شىء». لابد أن يدرك الناس أنهم وحدهم هم «الآلهة» الموجودة، وأن يفهموا أن أية مرجعية متجذرة فى فكرة الله لا تعدو كونها تعبيرا عن المصلحة الذاتية الفجة الصارخة.

كان إعلان الجمهورية الثانية بفرنسا عام ١٨٤٨ قد أدى إلى انتشار الآمال بإمكان تحقق شىء مماثل فى ألمانيا، وظهرت دعوات للحكم الدستورى. وعلى أمل منه أن تمتد تلك الاضطرابات إلى بقية أوروبا، قام كارل ماركس (١٨١٨- ١٨٨٣) بنشر مانيفستو الشيوعية، بيد أنه اتضح بعد عام أن الحركة الثورية قد فشلت . أخذ ماركس عدم وجود الله كأمر بدهى ولم يهتم بتقديم مبررات فلسفية لإلحاده، كان هدفه الوحيد هو العمل على التخفيف من بؤس البشر. وُلِد ماركس لأسرة يهودية من الطبقة المتوسطة بترير، ودرس فى برلين مع هيجل حيث التقى عددا من اللاهوتيين الأكثر إثارة للجدل فى عصرهم. وحينما فشل فى الحصول على منصب أكاديمى بألمانيا عمل بالصحافة فى باريس حتى تم طرده لأنشطته السياسية فاستقر فى لندن، حيث بدأ عمله على كتابه التحليلى الخالد «رأس المال».

ورغم أن ماركس اعترف بأن تحليل فويرباخ كان سديداً إلا أنه رآه غير كافٍ، إذ اعتبر أن زمن التنظير قد ولَّى. أصر بتأكيد كبير على أن «الفلاسفة قد فسروا العالم فقط، لكن المهم هو تغييره». رأى أنه بدلا من تأمل فكر هيجل الجدلى ودراسته، لابد للثورى الملتزم أن يجعله يحدث على أرض الواقع؛ عليه أن يأتى بتناقضات أسس المجتمع الرأسمالى إلى العلن وبذا يسارع من ظهور القوى التى تُبطِل مفعول ذلك المجتمع وتمثل نقيضا له. كان يعتبر أنه

من البدهى أن الله هو مجرد إسقاط لاحتياجات البشر، لكن تلك الاحتياجات أوجدتها العوامل المادية والاجتماعية التى تحدد الأسلوب الذى يفكر به الناس ويعيشون. أدى ظلم الرأسمالية إلى إنتاج إله هو مجرد وهم يلطف من معاناة البشر:

«إن الأسى الدينى هو تعبير عن الأسى الواقعى واحتجاج عليه فى آن. إن الدين هو تنهيدة المخلوق المقموع، وقلب العالم الذى لا قلب له، مثلما هو روح وضعٍ لا روح له. إنه أفيون الشعوب».

حينما يصبح الناس غير خاضعين لنظام قامع يجعل منهم «مادة كيانات ممتهنة مستعبدة منبوذة محتقرة» ستضمحل فكرة الإله حتى تختفى. فالإلحاد ليس نظرية مجردة بل هو مشروع جوهرى لرفاه البشرية: «القضاء على الدين بصفته سعادة وهمية للشعوب أمر تقتضيه سعادتهم الحقيقية».

كان آخرون قد بدأوا يرون أن العلم، الذى كان قد ظل طويلا خادما مطيعا للدين، هو الذى سيقضى عليه. فى كتابه عن «الفلسفة الوضعية» المؤلَّف من ستة أجزاء (١٨٣٠- ١٨٤٢)، قدم الفيلسوف الفرنسى أوجست كونت (١٧٩٨- ١٨٥٧) التاريخ الفكرى للبشرية فى ثلاث مراحل. كان الناس، فى المرحلة البدائية الدينية، قد رأوا الآلهة بصفتها الأسباب النهائية للأحداث؛ ثم بعد ذلك، حوّلوا تلك المخلوقات فوق الطبيعية إلى تجريدات ميتافيزيقية، وفى المرحلة الأخيرة «الوضعية» الأكثر تقدما أو المرحلة العلمية، لم يعد العقل يشغل نفسه بجوهر الأشياء وماهياتها الباطنية التى لا يمكن اختبارها تجريبيا، لكنه يركز فقط على الوقائع. وعلى هذا، رأى كونت أن الثقافة الغربية كانت على وشك ولوج تلك المرحلة الوضعية الثالثة، وليس ثمة عودة عن ذلك. بغير استطاعتنا النكوص إلى مصادر السلوى اللاهوتية أو الميتافيزيقية التى

كانت موجودة فى الماضى، بل إن قوانين التاريخ الحتمية الثابتة تدفعنا إلى التحرك قدما إلى عصر العلم.

كان العلم يكتسب مزيدا من الصرامة، وفى تلك الأثناء كان قد بدأ يقلقل المعتقدات اليقينية الشعبية. فى عام ١٨٣٠ نشر تشارلس ليل (١٧٩٧-١٨٧٥) الجزء الأول من كتابه «مبادئ الجيولوجيا» الذى قال فيه إن القشرة الأرضية أقدم كثيراً من الستة آلاف عام التى يتحدث عنها الإنجيل؛ وعلاوة على ذلك ذهب إلى أن الله لم يشكلها مباشرة، لكنها تشكلت من خلال تأثيرات بطيئة تراكمية للرياح والمياه. رفض ليلٍ، الذى كان مسيحيا ليبرالى الفكر، أن يناقش التضمينات الدينية لاستنتاجاته وذلك لأنه كان يرى أن العلم «يجب أن يمارس وكأنما النصوص المقدسة غير موجودة كان يضجر جدا من العمل غير المهنى لبعض زملائه الذين كانوا يولون «أهمية متسامية لكل تناقض أو تطابق بين ظواهر الطبيعة وبين تأويلات النص العبرانى المتفق عليها بعامة». وهكذا، عبّر ليل عن نسخته الخاصة من التمييز القديم بين التفكير الأسطورى والعقلانى رأى أن العلم واللاهوت مبحثان مختلفان وأن الخلط بينهما يمثل خطورة.

لم يعد العلماء يعتبرون مبحثهم فرعا من «الفلسفة» التى دائماً ما اهتمت بالميتافيزيقا، ولم يعودوا أيضا ينظرون إلى أنفسهم كباحثين جنتلمن Gen-tlemen، بل على أنهم مهنيون محترفون. وبمنتصف القرن التاسع عشر، كان الفيزيائيون، وأيضا علماء الچيولوچيا، والنبات والأحياء يصيغون استبصاراتهم بلغة الرياضيات الدقيقة. وكجزء من روحهم الجماعية المهنية الجديدة، بدأوا يصُرون على التقييم «الوضعى» للحقيقة، تقييم يُقصى أى شىء غير قابل للقياس. عرَّف آدم سرجويك (١٧٨٥- ١٨٨٣) عالم الچيولوچيا

بكامبريدج، العلم بأنه «دراسة كل المواضيع، سواء ذات الطبيعة الخالصة أو الممزوجة المختلفة، التي يمكن إخضاعها للقياس والحسابات».

ومن الواضح أن الله لم يكن ضمن تلك الموضوعات. غدا العلماء، وبسبب التقدم المذهل في التكنولوجيا، يعاملون بتقدير كبير لم يسبق له مثيل. بدا العلم وأنه يجسد التقدم. كان واضحا، دقيقا، محددا، يراكم الحقائق بأسلوب منهجي هادف، ويثبت صحة نظرياته، ويصوب أخطاءه السابقة، ويخطو إلى المستقبل دونما وجل. غدا الناس الذين يعملون في المباحث الأخرى، وقد أُعجبوا بصرامته ورغبوا في المشاركة في مكانة العلماء، يتأثرون بتزايد بمعاييره الوضعية لقياس الحقيقة.

كانت لكشوفات ليل أثر الصدمة المفيدة على كثير من المؤمنين، الذين اعتادوا الاعتقاد بأن العلم كان إلى جانبهم. في أمريكا، وبعد فترة وجيزة من الذعر العميق، بدأ رجال الكنيسة الإنجيليون يتراجعون عن الحرفية الصارمة في قراءتهم للإنجيل. لكنهم مضوا في استنادهم على المحاجات القائمة على أساس خطة الكون. وكان بعضهم على دراية بالقرائن الحديثة المقلقة على أن الحياة ذاتها - وليس فقط قشرة الأرض - قد تطورت من أشكال «دُنيا» إلى أشكال «عليا». أوضح سجل الحفريات أن أنواعا لا حصر لها عجزت عن البقاء؛ وبدلا من الخطة المحكمة، كان علماء الجيولوجيا يكشفون النقاب عن تاريخ طبيعي كله أَلَم ومعاناة وموت وفناء عرقي ونوعي. في عام ١٨٤٢، نشر روبرت تشامبرز (١٨٠٢- ١٨٧١)، كتاب «آثار التاريخ الطبيعي للخليقة» الذي ذهب فيه إلى أن العلماء سرعان ما سيثبتون وجود تفسير طبيعي محض لتطور الحياة. حاول آخرون «تعميد» تلك الاكتشافات الجديدة وتنصيرها. رأى لوي أجاسيز (١٨٠٧- ١٨٧٣) أستاذ هارفارد السويسري الأمريكي، أن ذلك

الصراع (من أجل البقاء) هو جزء من خطة الله العظمى؛ وأن الله، ببساطة، كان يُعدُّ الأرض لسكانها البشر. اعتقد أجاسيز فى وجود قرائن على التخطيط الإلهى فى اتساق (سيمترية) الطبيعة، حيث تتكرر النماذج والقوالب فى كل كائن من الفقريات باتساق تام، ولا يمكن أن يكون هذا قد حدث مصادفة: «لابد من النظر إلى الرابطة الذكية التى يمكن فهمها بين حقائق الطبيعة بصفتها برهانا مباشرا على وجود إله مفكر».

لكن بذرة الشك كانت قد غُرِست. عبّر الشاعر الإنجليزى ألفرد تنيسون (١٨٠٩– ١٨٩٢) تعبيرا مؤثراً عن القلق الدفين الذى كان يعمل على تآكل إيمان معاصريه. أوضح النجاح الفورى الشعبى لقصيدة In Memoriam (١٨٥٠) التى كتبها فى رثاء صديقه أنه قد عبر عن مخاوف الكثيرين غير المنطوق بها. لمدة مائتى عام، كان المسيحيون الغربيون يُشجَّعُون على الاعتقاد بأن الدراسات العلمية للعالم الطبيعى تصادِق على عقيدتهم. لكنه، وعلى ما يبدو، فقد ظهر أنه لو أن هناك خطة إلهية فهى قاسية، سفيهة بلا مشاعر، ومبدّدة. صاغ تنيسون هذه الرؤية فى تعبيره الخالد بوصفه الطبيعة بأنها مُضرَّجة الأنياب والمخالب. ولأن الدليل العلمى الذى تعلم الناس أن يعتمدوا عليه قد أصبح محل تساؤلات جذرية، فليس بإمكاننا سوى أن نرجو بوهن تحقق أمل أكبر فى: أنه حينما يكمل الله مراكمة المخلوقات التى أرادها، ألا يسير شىء بأقدام لا هدف لها، وألا تُدمّر حياة واحدة، أو يلقى بها نفاية فى الخواء. لكنه، هكذا يقول فإن «الرجاء» يبدو مبهما لا فحوى له مقابل معرفة العلم اليقينية المحددة. وبما أن الحقيقة الدينية غير قابلة للبرهان العلمى، فقد بدت «غير ذات جدوى» و«واهية» وهكذا، يصيح الشاعر: انظر، نحن لا نعرف أى شىء/ لا أستطيع سوى أن أرجو أن يأتى الخير فى النهاية البعيدة جداً

خير يأتى الجميع فى النهاية/ وأن كل شىء، سيتغير إلى ربيع. لكنه فى حلمه يصيح: لكن ما أنا؟/ وليد يبكى فى الليل/ وليد يبكى طلبا للضوء/ لا لغة له سوى البكاء.

كان الڤيكتوريون قد تعلموا أن ينظروا لأنفسهم على أنهم مُحصنون ضد الغلبة والقهر؛ فقد اعتقدوا أن العلم سيقودهم إلى عالم من التقدم الروحى والأخلاقى. لكن بدا وأن البشرية بعد أن جُرِّدت من الإيمان الذى جعل تحمل محن الحياة ممكنا، وبدلا من أن تصل إلى سن الرشد، فمازالت مبتلاة بالرعب والتشوش اللذين عانت منهما فى طفولتها.

ثابر بعض رجال الدين فى محاولاتهم مجابهة إقرار اللاهوت الطبيعى القائم على أسس علمية. تمت إدانة هواريس بوشنل (١٨٠٢- ١٨٧٦) راعى الكنيسة المستقلة بهارتفورد، كونكتيكات، بصفته منشقا على العقيدة: فقد بيَّن أن ثمة ما هو مشترك بين اللاهوت والشعر بأكثر ما بينه وبين العلم. قال إن لغة الدين لابد أن تكون غامضة، غير محددة، لأن ما نسميه «الله» ليس فى متناول التفكير العقلانى. رأى أن الإفادات عن الله «دائماً ما تجزم بشىء زائف، أو مناقض للحقيقة المعنية» لأنها «تنسب هيئة إلى ما لا هيئة له فى واقع الأمر». أضاف أن «أشكال الدوغما الثابتة» دائماً ما تشوه الحقيقة، لأن مثل «تلك التعريفات هى مجرد تغيّرات للرمز، وإذا رأينا فيها أكثر من ذلك، فمن المحتم أن تقودنا إلى الخطأ». وهكذا، غدت الملاحظات والتعليقات التى كانت فى وقت من الأوقات تعتبر عادية تُقابل بالغضب العارم. كان المسيحيون الغربيون قد أدمنوا البراهين العلمية وغدوا على قناعة بأن الله إن لم يكن حقيقة يمكن إثباتها تجريبيا، فلا يمكن للدين أن يكون حقيقيا.

فى ٢٧ ديسمبر ١٨٣١، اضطلع عالم الطبيعة تشارلس داروين برحلة

لخمس سنوات على متن السفينة بيجل لعمل مسح علمى للمياه جنوب الأمريكية وذلك لدراسة الحياة الحيوانية والنباتية والخصائص الچيولوجية لجزيرة تنريف، وجزر كيب دوفيرد، وبيونس آيرس، وڤالپا ريسو، وجالا پاجوس، وتاهيتى، ونيوزيلاندا ، وتسمانيا، وأخيرا جزر (أرخبيل) كوكوس. أجبرته القرائن التى جمعها على إنكار محاجة پايلى عن الخطة الإلهية بل اعتقد أن الله لم يخلق العالم على الصورة التى نعرفها اليوم. بدلا من ذلك، فقد بدا من الواضح أن الأنواع قد تطورت ببطء على مر الزمان فيما كانت تتكيف مع بيئتها. وفى أثناء مسيرة الانتقاء الطبيعى تلك هلكت أنواع لا حصر لها من الكائنات وفنيت عن آخرها. فى نوفمبر ١٨٥٩، نشر داروين كتابه «أصل الأنواع بواسطة الانتقاء الطبيعى». ثم بعد ذلك طرح فى كتابه «أصل الإنسان The Descent af Man» (١٨٧١) اقتراحا أكثر إثارة للجدل يقول إن الإنسان تطور من سلالة القردة العليا، الغوريللا والشمبانزى، أى أن البشر ليسوا ذروة عملية خلق هادفة؛ بل إنهم مثل أى شىء آخر تطوروا، من خلال المحاولة والخطأ، وأنه ليس لله دور مباشر فى صنعهم.

حطم افتراض التطور كثيراً من المدركات المسبقة الجوهرية بدرجة أنه، فى البداية، لم يستطع سوى البعض استيعابه كاملا؛ بل إن ألفرد راسل دالاس (١٨٢٣– ١٩١٣) نفسه صاحب الإسهام الكبير فى أعمال داروين، لم يستطع قبول عدم وجود «ذكاء» أعلى متحكم. استخدم عالم النباتات الأمريكى إيسا جراى (١٨١٠– ١٨٨٨)، وكان ذا قناعة راسخة بالنظرية التطورية ومسيحيا ملتزما فى آن، استخدم الفرضية التطورية فى دراسته للنباتات لكنه لم يستطع القبول بفرضية غياب خطة إلهية مهيمنة. لم تعمل نظرية داروين فقط على تقويض اللاهوت المؤسس على الخطة الذى كان قد أصبح الدعامة

الأساسية للعقيدة المسيحية الغربية، بل إنها أيضا أنكرت المبادئ الأساسية لحركة التنوير.

بيد أن داروين لم يرغب فى تدمير الدين. على مدى السنين، ظل إيمانه فى حالة تذبذب، وبخاصة بعد موت ابنته آنى المأسوى، لكن، لم تكن مشكلته الرئيسية مع المسيحية هى الانتقاء الطبيعى، بل مبدأ الخطيئة المميتة الأزلية - كرد فعل على وعظات عذاب الجحيم. أخبر إيسا جراى أنه كان من المستغرب أن يشك الناس فى أن «الرجل قد يكون عميق الإيمان بالله، وبنظرية التطور أيضا» وأضاف قائلاً: «إننى لم أكن ملحدا أبدا بمعنى إنكار وجود الله. أعتقد بعامة، لكن ليس دائماً، أن اللاأدرية هى الوصف الأكثر صوابا لحالتى العقلية، وبخاصة مع تقدمى فى العمر». بيد أنه، وكنتيجة لأبحاثه، لم يعد الله هو التفسير العلمى الوحيد للكون. فلم يقتصر الأمر على عدم وجود برهان على وجود الله؛ بل إن نظرية الانتقاء الطبيعى أوضحت استحالة وجود مثل هذا البرهان. وإذا أراد المسيحيون الاعتقاد أن الله، يشرف بأسلوب ما، على العملية التطورية - وكان الكثيرون يعتقدون ذلك - فإن ذلك سيكون شأن اختيار شخصى. سارعت اكتشافات داروين من خُطى النزوع المتنامى لإقصاء الدين عن النقاش العلمى. ووفقا لما قاله الفيزيقى الأمريكى چوزيف هنرى (١٧٩٧- ١٨٧٨) تتطلب الحقيقة العلمية براهين فيزيقية قاطعة؛ لابد لها من أن تمكننا من أن «نفسر ظواهر الطبيعة ونتنبأ بها، بل وأحيانا من أن نتحكم فيها». غدا العلم الآن، وقد أصبح يستند بالكامل إلى الوقائع الملموسة القابلة للقياس، يرفض أية فرضية غير مؤسسة على خبرة البشر بالعالم الطبيعى، ومن ثم، لا يمكن اختبارها.

كان تشارلس هودچ أستاذ اللاهوت بجامعة برينستون من أوائل من

استوعبوا تأثير هذا على اللاهوت الطبيعى، ومن ثم، كتب أول هجوم دينى معزز بالأدلة على الداروينية فى عام ١٨٧٤. بيّن أن العلماء، قد استغرقوا فى دراسة الطبيعة بدرجة لم يعودوا يؤمنون معها سوى بالأسباب الطبيعية ولم يقدّروا أن الحقيقة الدينية تقوم أيضا على وقائع ولابد من احترامها بصفتها هذه. كان بإمكان هودج استبصار ما سيحدث للعقيدة المسيحية بمجرد أن يتوقف العلماء عن الإقرار بالله بصفته التفسير النهائى للظواهر الطبيعية. كان مصيبا حينما أعلن أن على الدين، كما يعرفه «أن يقاتل دفاعا عن حياته ضد فئة كبيرة من الرجال العلميين». رأى أن هذا الحال لم تكن لتقوم له قائمة لو أن المسيحيين لم يسمحوا لأنفسهم بكل هذا الاعتماد على المنهج العلمى الغريب تماما عن المسيحية. أقام هودج شخصيا، جدله ضد داروين على أسس علمية مفترضة. كان مازال ينظر إلى العلم - ونظرا لأنه ظل مثبّتا عند النموذج المبكر للدراسات العلمية - على أنه تجميع منهجى للوقائع، ولم يفهم قيمة التفكير الافتراضى. من ثم، انتهى إلى أن نظرية داروين غير علمية لأنه لم يثبتها. رأى هودج أنه من المستحيل على أى عقل عادى أن يعتقد أن بنية العين المعقدة، على سبيل المثال، ليست نتيجة خطة وتصميم.

لكن هودج كان صوتا وحيدا فى معارضته لداروين. ونظرا لأن غالبية المسيحيين كانوا غير مستطيعين تقدير التضمينات الكاملة لفرضية الانتقاء الطبيعى، ظلوا على استعداد للتكيف مع نظرية التطور. لم يكن داروين قد غدا بعد ذاك البُعبع الذى سيصبحه فيما بعد. فقد كان المسيحيون المحافظون، فى نهاية القرن التاسع عشر، يعتريهم بالغ القلق جراء قضية مختلفة تماما.

فى عام ١٨٦٠، العام التالى لنشر «أصل الأنواع» نشر سبعة من رجال

الدين الأنجليكانيين كتاب «مقالات ومراجعات»، وكان عبارة عن مجموعة من المقالات جعلت النقد الأعلى الألمانى للإنجيل متاحا للجمهور العام الذى كان قد ظل خالى الذهن، والذى علم الآن، وقد ألجمته الدهشة، أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم، وأن داود لم يكتب المزامير، وأن المعجزات الإنجيلية لا تتعدى كونها استخدامات مجازية أدبية. آنذاك، كان رجال الدين الألمان أرفع تعليما وثقافة بكثير من نظرائهم ببريطانيا وأمريكا الذين لم يكونوا مؤهلين لمتابعة الأبحاث الأكاديمية الألمانية، أو لشرحها لأتباعهم. وبمطلع خمسينيات القرن التاسع عشر، كان المنشقون عن الكنيسة الأنجليكانية البريطانية والذين كانوا من غير المسموح لهم الدراسة بأكسفورد أو كامبريدج قد بدأوا فى الدراسة بالجامعات الألمانية، ولدى عودتهم إلى وطنهم، أتوا معهم بالنقد الإنجيلى الأعلى الألمانى. آنذاك، كانت الصدامات قد بدأت بالفعل بين الباحثين «المتألمنين» وزملائهم بالكليات والمعاهد اللاهوتية.

أحدث «مقالات ومراجعات» إثارة كبرى، بيع من الكتاب ٢٢ ألف نسخة فى عامين (أكثر من كتاب أصل الأنواع طوال الأعوام الواحد وعشرين الأولى بعد نشره)، وصدرت منه ثلاث عشرة طبعة فى خمس سنوات، واستحث حوالى أربعمائة كتاب ومقالة فى استجابة له. كان ثلاثة من الكتاب الذين ساهموا فى المجموعة ينتمون إلى دائرة رجال دين تقدميين بأكسفورد وكامبريدج، والذين كانوا يبقون بعضهم مطلعين على أحدث التطورات فى مجالهم. كان هؤلاء هم: بادن پاول، أستاذ الهندسة بأكسفورد، وبنچامين چويت (١٨١٧- ١٨٩٣) أستاذ الكلاسيكيات وفيما بعد رئيس كلية باليلول؛ ومارك پاتيسون رئيس كلية لينكولن. كانت المقالات متنوعة: ناقشت الطبيعة التنبوئية للنبوءات، تأويل قصص المعجزات، وتأليف سفر التكوين. لكن المقال

الأهم بإطلاقه كان ذلك الذى كتبه چويت: «عن تأويل الكتاب المقدس»، والذى رأى فيه وجوب إخضاع الإنجيل لنفس الدراسة الصارمة التى يخضع لها أى نص قديم. وجد البروتستانت الإنجيليون الذين كانوا قد تعلموا النظر فقط إلى المعنى الواضح للنصوص المقدسة، وفقدوا بذلك أى فهم لطبيعة الكتابة الأسطورية، وجدوا تلك الأفكار باعثة على عميق القلق. فى عام ١٨٨٨، نشرت مسز مِرفى وارد، الروائية الإنجليزية رواية «روبرت إلسمير» التى روت فيها قصة رجل دين أفقده النقد الأعلى إيمانه. تشكو زوجته عند نقطة معينة قائلة: «إذا كان الكتاب المقدس غير صحيح بالفعل، كتاريخ، فلا أعلم كيف يكون صحيحا بإطلاقه، أو ما قيمته». حققت الرواية أفضل المبيعات فى دلالة على أن المشكلة كانت تشغل قراءً كثيرين.

شعرت هيئة الكهنوت بالقلق أيضا من تلك النظريات الجديدة. بعد نشر كتاب «مقالات ومراجعات» مباشرة، هدّد خطاب نشرته التايمز، ونُسِب إلى أسقف كانتربرى وخمسة وعشرين أسقفا آخرين - بمحاكمة الكتّاب أمام المحاكم الكنسية. وفعلا، تمت محاكمة اثنين منهم بتهمة الهرطقة، وأُدينا (على الرغم من أنه تم إلغاء الحكم فيما بعد) وفقدا وظيفتيهما، ثم تم توقيف چويت لفترة عن ممارسة مهامه الإكليريكية. تعاون الأساقفة، وعلماء اللاهوت، وأساتذة الجامعات لعقد ندوات كبيرة لمجابهة «مقالات ومراجعات» ولحق بالإنجيليين، على خلاف المتوقع، الأنجلو كاثوليك فى بيان جزم بأن الإنجيل مُنزَّل. أيضا، وقع سبعمائة عالم (من مكانة أدنى) احتجاجا شديد اللهجة يدينون فيه الكتاب، وأنشأ بعض الموقعين «معهد ڤيكتوريا» الذى كانت مهمته الدفاع عن الحقيقة الحرفية للإنجيل.

غالبا ما وجد علماء اللاهوت التقدميون ممن تبنوا المنهج التاريخى الجديد

أن أقوى داعميهم كانوا هم العلما .. الملاعين، مثلهم، على أحدث الدراسات والأبحاث فى مجالهم. مثلا، حينما تم نفى چون ويليام كولنزو (١٨١٤- ١٨٨٣) المبشر وأسقف إقليم ناتال، من طائفته بناء على دراسته النقدية للخمسة أسفار الأولى من التوراة، قدمه ليل لناديه وأعطاه مساعدة مالية ونمت بين الاثنين صداقة وثيقة. حينما كتب المقدس فردريك ويليام فارار (١٨٣١- ١٩٠٣) مقالا عن طوفان نوح، ورأى فيه بناء على الأدلة التى قدمها النقد الأعلى، وعلم الچيولوچيا، أن الطوفان لم يغط الأرض كلها، رفض محررو «معجم الإنجيل» مقاله. لكن داروين دعم ترشح فارار لعضوية الجمعية الملكية البريطانية، وكان فارار أحد حملة نعش داروين، وألقى كلمة تأبين مؤثرة على قبره.

فى الولايات المتحدة، كان المسيحيون الأكثر ليبرالية منفتحين على النقد الأعلى. اعتقد هنرى وارد بيتشر (١٨١٣- ١٨٨٧) أن المبدأ والعقيدة ينبغى أن يحتلا المكانة الثانية مقارنة بالعمل الصالح والإحسان، وذهب إلى أن عقاب أى أحد لاعتقاده فى آراء لاهوتية مختلفة عمل مضاد للمسيحية. كان الليبراليون أيضا على استعداد لـ «تنصير» الداروينية، وذهبوا إلى أن الانتقاء الطبيعى كان من عمل الله وأن البشرية تتطور تدريجيا باتجاه كمال روحانى أعظم وأنه سرعان ما سيجد الرجال والنساء أنه ليس ثمة فجوة تفصلهم عن الله وسيكون باستطاعتهم العيش فى سلام مع بعضهم. لكن كان ثمة هوة تتسع، وتفصل الليبراليين عن المحافظين. أصر تشارلس هودچ، فى معارضته للنقد الأعلى، على أن كل كلمة فى الإنجيل هى وحى إلهى وصحيحة بما لا يقبل مجالا للشك. كتب ابنه أرشيبالد مع زميله الأصغر سنا بنچامين ورفيلد دفاعا كلاسيكيا عن الحقيقة الحرفية للإنجيل. رأيا أن جميع قصص الإنجيل

ونصوصه «معصومة من الخطأ تماما، وأننا ملزمون بالإيمان بها وإطاعتها وأن كل ما فى الإنجيل حقائق ووقائع لا تقبل الجدل.

فى عام ١٨٨٦، أنشأ المبشر الإحيائى دوايت ليمان مودى (١٨٣٧-١٨٩٩) «معهد مودى للإنجيل». لمجابهة النقد الأعلى، وكان هدفه خلق كوادر يعارضون الأفكار الزائفة التى رأى أنها ستدمر الأمة. تم إنشاء كليات مماثلة بواسطة ويليام بى. رايلى فى مينيابوليس عام ١٩٠٢، وأنشأ قطب النفط ليمان ستوارث كلية أخرى بلوس أنجيليس عام ١٩٠٧. رأى البعض النقد الأعلى رمزا لكل ما هو خطأ فى العالم الحديث. ذهب رجل الدين الميثودى ألكساندر ماكأليستر إلى القول بـ «أننا إذا لم نملك معيارا معصوما من الخطأ فمن الأفضل ألا يكون لدينا أى معيار بإطلاقه»؛ وإنه بمجرد أن تصبح حقيقة الإنجيل موضع الشك ستختفى كل القيم المحترمة. أما الواعظ الميثودى لياندر دبليو ميتشل، فقد رأى أن النقد الأعلى هو المسئول عن السُّكر والخيانة الزوجية المنتشرة الآن بالولايات المتحدة، فيما اعتقد رجل الدين المشيخانى إم. بى. لامبدين أنه سبب معدلات الطلاق المرتفعة، والابتزاز، والفساد، والجريمة والقتل. كان المسيحيون الأمريكيون قد تعلموا النظر إلى حقائق الدين بصفتها فى متناول مدركات عقولهم والتعاطى مع المعنى الواضح للنصوص الإنجيلية بصفته واقعيا. ثم غدا من الصعوبة بمكان الحفاظ على هذا التوجه.

بعد داروين، أصبح بالإمكان إنكار وجود الله دونما تحدى القرائن العلمية ذات الموثوقية الكبرى. وللمرة الأولى، أصبح الشك وعدم الإيمان خيارا فكريا قابلا للحياة يمكن الدفاع عنه. لكن الناس احترزوا من استخدام تعبير «ملحد». فضّل المصلح الاجتماعى الإنجليزى جورج هوليوك (١٨١٧- ١٩٠٦)

أن يسمى نفسه «علمانيا» لأنه رأى أن الإلحاد يوحى بالانحلال الأخلاقى. أما تشارلس برادلو (١٨٣٣– ١٨٩١) الذى رفض حلف اليمين البرلمانية، لأنه كان عليه أن يقسم بالله لدى شَغْله مقعده بمجلس العموم، فقد كان يفاخر بأن يدعو نفسه ملحدا – لكنه حدد موقفه على الفور: «لا أقول إنه ليس ثمة إله: وإلى أن تخبرنى ما تعنيه بالله، فلستُ على درجة من الجنون لأقول شيئا مثل هذا». لكنه كان يعرف أن الله ليس «شيئاً مميزا تماما ومختلفا فى جوهره» عن العالم الذى نعرفه.

شعر العالم البيولوجى البريطانى توماس هاكسلى (١٨٢٥– ١٨٩٥) أن الإلحاد الكلى مفرط فى دوغماتية لأنه يستخدم مزاعم ميتافيزيقية عن عدم وجود الله على أساس غير كافٍ من الأدلة الفيزيقية. من المحتمل أن هاكسلى كان هو من نحت مصطلح «لاأدرى» فى وقت ما فى ستينيات القرن التاسع عشر. رأى هاكسلى أن اللاأدرية ليست معتقدا بل منهجا متطلبه بسيط: «فى شئون العقل، لا تتظاهر أن الاستنتاجات غير المثبتة أو غير القابلة للإثبات، يقينية». قال إن سقراط، والقديس بولس، وكالڤين وديكارت، ولأنهم أبقوا على هذا التحفظ المبدئى، فقد كانوا جميعهم لاأدريين، وإن اللاأدرية هى الآن «المبدأ الجوهرى للعلم الحديث». لكن هاكسلى رأى أيضا العقلانية العلمية دينا علمانيا جديدا يقتضى التحول إلى اعتناقه والالتزام التام به، وأنه سيكون على الناس الاختيار بين أساطير الدين وحقائق العلم، وأنه ليس ثمة حلول وسط: «سيكون على أحدهما أو الآخر الاستسلام بعد معركة لا يُعرف مداها».

من الواضح أن هاكسلى شعر بوجود معركة. فعلى حين أن العلم كان رمزا للتقدم الذى لا رجعة عنه، بدا الدين جزءا من العالم القديم الذى كان من

المحتم له أن يختفى. أما روبرت چى إنجرسول (١٨٣٣ ١٨٩٩)، المحامى، والخطيب والمدعى عام والذى أصبح المتحدث الرئيسى باسم اللاأدرية الأمريكية، فقد رأى أن البشرية سرعان ما تنضج وتستغنى عن الله: سيدرك الجميع، يوما ما، أن الدين قد أصبح نوعا مندثرا؛ فى حين رأى الشاعر والروائى الأمريكى تشارلس إليوت نورتون (١٨٢٧– ١٩٠٨) «فقدان الإيمان الدينى بين الشرائح الأكثر تحضرا فى الجنس البشرى هو خطوة من الطفولة إلى النضج». وبمقدم سبعينيات القرن التاسع عشر، تصلبت تلك القناعة وأصبحت أسطورة جديدة رأت الدين والعلم مشتبكين فى صراع أزلى حتمى.

شكل أنصار العلم، تاريخا تعديليا للعلاقات بين الاثنين، رُوِى بأسلوب منمّق، ظهر فيه أبطال «التقدم» – برونو، جاليليو، لوثر – ضحايا عاجزين فى مواجهة الكرادلة الأشرار والپيوراتينيين المتعصبين. أما الدعائى الأمريكى چويل مودى فقد قال إن الدين هو «عِلْم الشر».

«طُرِد الرجال ذوو الثقافة الرفيعة والتعليم العالى، النساء الورعات الفاضلات واقتيدوا من الأكواخ المتواضعة ومن على العروش بناء على أمور متعلقة بالضمير؛ أو ذبحوا بواسطة الغوغاء المجانين الذين يتحرقون شهوة لله. بُترت أطراف الرجال والنساء وانتزعت عن أجسادهم، وقُلِعت أعينهم، وشوّهت لحومهم وتم شيها ببطء، وعُذِب أطفالهم بوحشية أمام أعينهم بسبب الآراء والاختلافات الدينية».

أما إنجرسول، فقد رأى أن «الصراع المميت» قد ترك ندباته على التاريخ البشرى، حيث قام المدافعون الشجعان عن الحقيقة بمعزل عن البقية، «بجهد مضن فى مواجهة الخوف، والعبودية العقلية، والتعصب، والاستشهاد» قاموا بسحب البشرية «بوصة بوصة» مقتربين بها من الحقيقة.

في عام ١٨٧١، نشر جون وليام درايبر (١٨١١ - ١٨٨٢) رئيس قسم الطب بجامعة نيويورك كتابه «تاريخ الصراع بين الدين والعلم» الذى صدرت منه خمسون طبعة وتُرجم إلى عشر لغات. رأى أنه على حين أن الدين تمسك بجبن بحقائق التنزيل التى لا تتغير، سار العلم قدما وتوسع وأعطانا التلسكوبات والبارومترات، والقنوات، والمستشفيات والصرف الصحى، والمدارس، والبرق، وحساب التفاضل والتكامل، وماكينات الخياطة، والبنادق والسفن الحربية. فالعلم فقط هو الذى «بإمكانه تحريرنا من طغيان الدين.. وعلى رجال الكهنوت أن يتعلموا أن يبقوا على أنفسهم داخل المجال الذى تخيروه، ويتوقفوا عن الطغيان على الفلاسفة الذين، قد أصبحوا يعون قوتهم ونقاء دوافعهم، لن يتحملوا مزيدا من هذا التدخل».

لكن خطاب درايبر الهجومى، أفسده فى النهاية، تحيزه الفج ضد الكاثوليكية.

لم يلق كتاب «تاريخ الحرب بين العلم واللاهوت فى العالم المسيحى» (١٨٩٦) الشعبية الفورية مثل كتاب درايبر، لكنه كان أقوى تأثيرا على المدى البعيد. كان مؤلفة العلمانى المتحمس ديكسون هوايت (١٨٣٢- ١٩١٨) أول رئيس لجامعة كورنيل . جاء فى كتابه.

«طوال التاريخ الحديث، نتج عن التدخل فى العلم لصالح الدين، حتى لو كان مثل هذا التدخل بوازع من الضمير، أكثر الشرور بشاعة للدين والعلم معا - وبشكل ثابت. وعلى النقيض، فكل الدراسات العلمية غير المقيّدة، أيا كانت مخاطرها المؤقتة على الدين فى بعض مراحلها، قد نتج عنها، ودونما استثناء الخير، الأعظم للدين والعلم معا».

وهكذا، فقد رأى أن الدين والعلم متعارضان ولا سبيل للتوفيق بينهما.

أحدهما خيّر ومفيد للبشرية، والآخر شرير وخطر. أنه منذ أن أصر أوغسطين على «مرجعية الإنجيل المطلقة»، عمل اللاهوتيون، دونما استثناء «على إجبار البشرية على الابتعاد عن الحقيقة، وتسببوا فى أن يتورط العالم المسيحى لقرون عديدة ويسقط فى غياهب الخطأ والأسى».

وفى واقع الأمر، فقد كانت علاقة الدين بالعلم على قدر كبير من التعقيد وانطوت على تضمينات كثيرة متشابكة من الصعب تحديدها. لكن الهجوم الدعائى المبالغ فيه ظل هو السمة التى تميز النقد الإلحادى للدين، والتى تُتُقبل كحقيقة واقعة. كان سوء طرح درايبر لرأى أوغسطين فى الإنجيل مثالا واحدا فقط على هذا التحيز. كانت القصة المُختَلقة عن اللقاء الذى تم بين هاكسلى وصامويل ويلبرفورس، أسقف أكسفورد، هى إحدى الحكاوى التى ثابر الملحدون على ترديدها وتداولها. قيل إنه فى يونيو ١٨٦٠، بُعيد نشر كتاب «أصل الأنواع»، اشترك الاثنان فى حوار بالجمعية البريطانية تحدث فيه ويلبرفورس بما يروق الجماهير، وبعد أن اتضح من كلامه أنه لا يفهم أى شىء عن التطور، اختتم مداخلته بأن سأل هاكسلى باستظراف عما إن كان يزعم انتسابه لسلالة القردة عن طريق والده أم والدته؛ وأن هاكسلى رد عليه قائلا إنه يفضل أسلافا من القردة على أسلاف من رجال مثل ويلبرفورس الذى يستخدم مواهبه العظيمة لإعتام الحقيقة. وهذه القصة تكبسل، بذكاء شديد، أسطورة «الحرب» (بين العلم والدين) بتصويرها للعلم الباسل الجسور وهو ينتصر على الدين المستكن برضاً فى خيلائه. لكن، وكما أثبت الباحثون مرارا، فلم يكن ثمة سجل لهذا الحوار حتى تسعينيات القرن التاسع عشر، كما أن لا ذكر له فيما دُوِّن عن الحوار فى حينه. وفى واقع الأمر، فقد كان ويلبرفورس مُطّلعا تماما على نظرية داروين ومتمكنا مما جاء بها؛ كما أن

خطابه الذى ألقاه فى المعهد البريطانى أوجز مراجعة كان قد كتبها مؤخرا عن كتاب «أصل الأنواع» والتى اعتبرها داروين نفسه على قدر غير عادى من المهارة، بعد أن اعترف أن ويلبرفورس بيّن نقاطا أغفلها الكتاب وأن عليه التعاطى معها.

ارتبط الرأى القائل بلا أخلاقية العقيدة الدينية عن كثب بأسطورة «الحرب» فى الخطاب الإلحادى الدعائى، وأصبح مُكوّنا أساسيا لأيدولوجيا الإلحاد. ظهر هذا الرأى لأول مرة فى كتاب «أخلاقيات العقيدة» (١٨٧١) لويليام كينجدون كليفورد (١٨٤٥- ١٨٧٩) أستاذ الرياضيات بجامعة لندن الذى ذهب فيه إلى أنه من غير المقبول فكريا وأخلاقيا أيضا إقرار أى رأى - دينى، علمى أو أخلاقى - بدون أدلة كافية. وكتوضيح لمعناه، استخدم قصة عن سفينة ركاب معطوبة يعلم صاحبها أنها بحاجة إلى إصلاحات كثيرة، لكنه قرر، ولكى يوفر على نفسه النفقات، أنها قد كتُب لها النجاة فى رحلات كثيرة وأن الله لن يسمح بغرقها وهى تحمل على ظهرها كل هؤلاء الركاب. وحينما غرقت السفينة فى المحيط، أمكنه استلام المبلغ المؤمن عليها به.

لقى كتاب كليفورد قبولا فوريا إذ عبّر عن المزاج السائد. بنهاية ستينيات القرن التاسع عشر، جعل تبجيل العلم فى أوساط كثيرة بصفته الطريق الوحيد المؤدى للحقيقة، من فكرة «العقيدة» دونما برهان علمى أمرا شائنا ليس فقط على المستوى الفكرى بل والأخلاقى أيضا. رأى عالم الاجتماع الأمريكى لستر وارد، أن الخزعبلات (وهو تعبير كان يطبقه بدون تمييز على أية فكرة دينية) أدت إلى وهن المخ عصبياً، وإلى إضعاف النسيج الأخلاقى. قال إنه بمجرد أن يقر الفرد بأن ثمة أفكاراً تخرج عن نطاق الإدراك البشرى، يصبح على استعداد لتقبل أى شىء، فيما ذهب الفيلسوف الإنجليزى چون

ستوارت ميل (١٨٠٦- ١٨٧٣) إلى القول بأن ضلالات العقيدة «تصادق على نصف الأوهام المؤذية التى يسجلها التاريخ» والسذاجة هى فعل جبن بغيض «أعطنى زوبعة وعاصفة الفكر والفعل بدلا من هدوء الجهل والإيمان المميت». أما إنجرسول، فجاء احتجاجه على شكل المقولة التى ما فتئ يرددها، «انفنى من الجنة إن أردت، لكن اسمح لى أولا أن آكل من ثمار شجرة المعرفة».

أما الآن فقد اعتدنا على فكرة أن العلم والدين على طرفى نقيض بدرجة لم تعد معها هذه الأفكار تبعث على الدهشة. لكن فى نهاية القرن التاسع عشر، كان غالبية رجال الدين مازالوا يُجلُّون العلم؛ لم يكونوا بعد قد قدّروا المدى الذى قوضت به الداروينية اللاهوت الطبيعى الذى كانت «عقيدتهم» مؤسسة عليه. آنذاك، لم يكن المتدينون هم الذين يُشعِلون وقود الصراع بين المبْحثين، بل المدافعون عن العلم. لم يكن لمعظم العلماء مصلحة فى سحق الدين، فقد كانوا قانعين بمواصلة أبحاثهم، ولم يُظهروا أى اعتراضات إلا حينما كان رجال الدين يحاولون عرقلة أبحاثهم. كان المُروّجون لداروين هم من التحقوا بصفوف الحرب الهجومية فى حملة صليبية معادية للدين. أثناء العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، قام كارل فوجت (١٨١٧- ١٨٩٥) ولودڤيج بوختر (١٨٢٤- ١٨٩٩) وإرنست هِكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) برحلات فى أنحاء أوروبا وألقوا محاضراتهم الحماسية فى قاعة اكتظت بالحضور. كان فوجت عالما جيدا (رغم أن بعض زملائه ارتابوا فى أنه كان متسرعا فى استنتاجاته) لكنه كان معادياً للإكليروس بضراوة بدرجة أنه حينما كان يتحدث عن الدين كان يفقد منظوره تماما. كان نهجه هو تقديم العقيدة بأسلوب تبسيطى مفرط - مثلا، كان يهاجم، بضراوة أسطورة سفينة نوح وكأنما هى عائق جدى فى سبيل التقدم العلمى- ثم يكرس وقتاً غير متناسب يهاجم فيه خيال المآتة ذلك الذى نصبه بنفسه.

حينما كان ثلاثتهم يحولون اهتمامهم للدين، كانت أحاديثهم تتسم بعدم الدقة على خلاف نقاشهم للعلم، بحيث تفسد التعميمات الجامحة نقدهم. قال الفيلسوف فريدريش يولسن إنه حينما قرأ «لغز الكون» لهكل، وكان قد حقق أفضل المبيعات، شعر بعميق الخجل لفكرة أن مؤلفه هو باحث ألمانى يعيش فى بلد البحث والأكاديميا. كان هكل، مثلاً، قد ذهب إلى أن الأساقفة، أثناء اجتماعهم بمجمع نيقيا، قد اختاروا نصوص أسفار العهد الجديد الأربعة عشوائيا من وسط كومة من الوثائق المزورة وصنعوا العهد الجديد الحالى - وكانت تلك معلومات حصل عليها هكل من كُتيب إنجليزى شديد البذاءة، حتى أنه أخطأ فى تاريخ انعقاد المؤتمر. أما حينما كان يناقش العلم، كان خطابه يتسم بالحرص والمنهجية والوقار؛ سمات لم يتجل منها شىء فى حديثه عن الدين.

كان هاكسلى يُدرك أنه بغير الإمكان لأى دراسة للعالم الفيزيقى أن تمدنا بأدلة على وجود الله أو على عدم وجوده، من ثم، لم يبدد وقته فى خطابات دعائية هجومية. رأى درايبر مُملا، وفوجت غبيا، ولم يلق منه كتاب بوخنر «القوة والمادة» الذى حقق أفضل المبيعات، سوى كل ازدراء، حيث ذهبت أطروحة الكتاب إلى أن الكون لا هدف له، وأن كل شىء منشؤه خلية واحدة، وأن من يعتقد فى وجود الله معتوه أبله. كان باسكال قد أوضح أن «القلب لديه أسبابه» فى الإيمان بمعتقدات غير متاحة للقوى العقلانية، ويبدو أن هذا كان ينطبق أيضا على عدم الاعتقاد بوجود الله الذى ظهر قويا فى نهاية القرن التاسع عشر. لم تكن خطابات الملحدين الدعائية الهجومية نموذجا للدقة والموضوعية والتفحص غير المتحيز للأدلة، تلك السمات التى كانت العقلانية العلمية التى يُجلّونها تتميز بها. وعلى الرغم من ذلك فقد جذب هجومهم

العاطفى اللاذع جماهير ضخمة. ظل ثمة نزوع للتعصب يميز الحداثة، كان قد بدا، منذ زمن طويل، نزوع إلى ضرورة التبرؤ من الأرثوذكسية الجديدة كشرط لخلق حقيقة أخرى جديدة. كان الإلحاد مازال مجالا للأقلية، بيد أنه من المحتمل أن الذين كانوا يضمرون شكوكا خفية والذين لم يكونوا قد استعدوا بعد للتخلى عن عقيدتهم، قد وجدوا فى هذا الهجوم النقدى الحماسى الذى كان يصدر نيابة عنهم، تعبيرا تطهيريا عن عواطفهم الدفينة.

كان ثمة آخرون تخلّوا بأسى عن إيمانهم ولم ينتبهم شعور بطولى بالتحدى، أو بنشوة التحرر. فى قصيدته «شاطئ دوفر Dover Beach» يسمع الشاعر البريطانى ماثيو أرنولد (١٨٢٢– ١٨٨٨) هديرا طويلا متراجعا فيما ينسحب الإيمان مبتعدا، ليأتى بنداء الحزن الأبدى. لا يملك البشر سوى التشبث ببعضهم طلبا للسلوى. فالعالم الذى بدا ذات مرة: «متنوعا، مليئا بالأسرار، جديداً» نراه الآن على حقيقته خلواً من أى «فرح أو حب أو نور/ أو يقين أو سلام أو بلسم للألم/ ونحن هنا وكأنما على سهل يلفه الظلام، تتقاذفنا نُذُر مشوشة لصراع وفرار/ حيث تتصادم الجيوش الجاهلة فى ظلمة الليل».

فى أفضل أحواله، ساعد الدين الناس على إقامة ملاذ للسلام داخلهم مكنهم من التعايش الإبداعى مع أحزان الحياة؛ لكن، أثناء العصر العلمى حل اليقين العلمى غير المبرر محل الأمان المُستبطَن. وفيما تراجع الإيمان وانخفض مستواه، شعر الكثيرون فى العصر الفيكتورى بالخواء الذى خلّفه وراءه.

حينما تفحص الفيلسوف الألمانى فريدريتش نيتشه (١٨٤٤– ١٩٠٠) قلوب معاصريه، وجد أن الله قد توفّى هناك، رغم أن القلة القليلة هم من أدركوا

ذلك. فى كتابه «العلم المرح» (١٨٨٢)، روى نيتشه قصة رجل مجنون هرول ذات صباح إلى السوق وهو يصيح: «أبحث عن الله». سأله المتفرجون المتعلمون بقدرٍ من المرح ما إن كان الله قد فرّ هاربا أم أنه قد هاجر. لكن المجنون ألح فى سؤاله «أين ذهب الله؟» «لقد قتلناه - أنتم وأنا! إننا جميعا قتلته». تسبب تقدم العلم المذهل فى تهميش الله؛ فقد جعل الناس يُثبِّتون اهتمامهم على العالم الفيزيقى بدرجة أصبحوا معها غير مستطيعين، عقليا وفيزيقيا، أن يأخذوا الله على محمل الجد. كان موت الإله - أى حقيقة أن إله المسيحية أصبح غير معقول - قد بدأ بالفعل يُلقى بظلاله الأولى على أوربا. ووفقا لنيتشه وجدت القلة القليلة، ممن استطاعوا استيعاب تضمينات هذه الواقعة غير المسبوقة، أن «شمسا ما تبدو وأنها قد أَفَلتْ وأن الثقة العميقة قد تحولت إلى شك».

بجعلهم «الله» حقيقة مفاهيمية محضة يمكن التوصل إليها من خلال التفكير العلمى العقلانى، من دون شعائر، صلوات، أو التزام أخلاقى، قتل الرجال والنساء الله بالنسبة لأنفسهم. ومثل اليهود الخنزيرين (بالبرتغال) كان الأوربيون قد بدأوا يخبرون الدين شأنا واهياً لا معالم له، اعتباطياً، بلا حياة. كان المجنون يتوق إلى الاعتقاد فى وجود الله، لكنه لم يستطع. لقد حدث ما لم يكن متخيلا، غدا كل شىء كان رمز الإله يشير إليه - الخير المطلق، الجمال، التنظيم، السلام، الصدق، العدالة - يتعرض للزوال من الثقافة الأوروبية، ببطء وثبات. كان موت الله بالنسبة لماركس مشروعا - شيئاً يجرى العمل على إنجازه فى المستقبل؛ أما بالنسبة لنيتشه فكان قد حدث بالفعل: كانت مسألة وقت فقط قبل أن يندثر حضور «الله» تماما من حضارة الغرب العلمية. وإذا لم يتم العثور على مُطلقٍ آخر يحل محله سيصبح كل شىء

مـخلخـلاً ونسـبـيـا: «مـا هـذا الذى كنا إزاءه حـينمـا فـصلْنا ارتبـاط الأرض بالشمس؟» سأل المجنون «إلى أين تتجه الأرض الآن؟ أنسقط الآن باستمرار؟ فى كل الاتجاهات، خَلفًا، وجانبياً وأماماً؟ أما زال ثمة ما هو أعلى وما هو أسفل؟ ألن نضل الطريق وكأنما فى خواء لا نهائى؟». بالطبع، كان نيتشه مطلعا على الأطروحات العلمية والفلسفية التى ترمى إلى إنكار وجود الله. لكنه لم يهتم بإعادة سردها. فلم يمت الله بسبب أطروحات فويرباخ، ماركس، فجت وبوخنر الناقدة. ما حدث، هو ببساطة تغير للمزاج والمناخ العقائدى. ومثل إله السماء القديم، كان الإله الحديث البعيد يتراجع من وعى عِباده السابقين.

كان القرن الذى بدأ بقناعة عن إمكانيات لا حدود لها يستسلم لرعب لا مُسمّى له. لكن نيتشه اعتقد أن بوسع البشر مجابهة خطر العدم بأن يجعلوا من أنفسهم آلهة. فإن بإمكان الإله الذى كانوا قد أسقطوه على أشياء خارجية أن يولد داخل روح بشرية، كسوبرمان Ubermensch يضفى على العالم معنى نهائيا جوهريا. ولتحقيق ذلك، علينا أن نتمرد ضد إله المسيحية الذى عيّن الحدود التى لا يستطيع الطموح البشرى تجاوزها، وتسبب فى اغترابنا عن أجسادنا ورغباتنا، وأضعفنا بمثال التراحم. وكتجسد لإرادته للسلطة، سيدفع السوبر مان بتطور النوع إلى مرحلة جديدة بحيث يصبح البشر، فى النهاية، آلهة. لكن ماذا سيحدث حينما يتصور الناس فعلا أنهم هم الحقيقة الأسمى، وأنهم قانون فى حد ذاتهم؟ ماذا سيحدث حينما تحل الشهوة العارية للقوة والتمكن، تدعمها القدرة الهائلة للتكنولوجيا العلمية، محل تفريغ الذات؛ يوضح سيجموند فرويد (١٨٥٦– ١٩٣٩)، مؤسس علم النفس، النقلة فى المزاج العام التى كان نيتشه قد شخّصها. على الرغم من أنه كان قد نشأ

فى أسرة يهودية كانت تأخذ الدين بجدية كبيرة أو ربما بسبب نشأته الدينية - كان الله قد مات فعلا بالنسبة لفرويد. لم يصبح ملحدا نتيجة دراساته النفسية، فقد كان مُحللا نفسياً لأنه كان ملحدا. رأى أن فكرة الإله يتعذر الدفاع عنها. كان قد اكتشف كتابات فيورباخ فى عام ١٨٧٥، والذى كان صيته قد زوى منذ أربعينيات القرن التاسع عشر، واعتقد بأسلوب مضمر فى أسطورة «الحرب» حيث رأى أنه يجب القضاء على الدين فى هذا الصراع الذى يبدو وأن لا نهاية له. فالعلم وحده هو الذى باستطاعته ضمان صحة البشر الجسدية والعقلية، وفى الواقع، فإن انتصاره محتم، كما أن عقلانية البشر فى سبيلها إلى النضج والاستقلال، ولابد وأن تحطِم، تدريجيا، القيود التى تعيق تقدمها. كتب فرويد يقول «إن صوت العقل خافت» وسينجح فى النهاية فى إخماد صوت الدين، لكن هذا لن يحدث سوى فى المستقبل البعيد. رأى أنه من الخطر إجبار الناس على الإلحاد قبل الأوان لأن بإمكان هذا أن يؤدى إلى إنكارٍ غير صحى.

درس فرويد الطب بجامعة ڤيينا، لكنه كان عميق الاهتمام بالفلسفة والدين. بيد أنه أجرى دراساته الدينية على ضوء اعتقاده فى موت الله. اعتقد أنه ليس ثمة حاجة لتبرير إلحاده لأن حقيقته كانت بدهية. ففكرة الإله «طفولية بجلاء، غريبة عن الواقع بدرجة أنه من المؤلم لأى أحد ذى توجه ودى نحو الإنسانية أن يعتقد أن غالبية الناس لن يستطيعوا أبدا الارتقاء فوق تلك النظرة إلى الحياة». وبملاحظته التماثل بين الطقوس الدينية والطقوس الهاجسية لبعض مرضاه، انتهى فرويد إلى أن الدين مرضٌ، عصابى يقترب من الجنون، وأن مرجع الرغبة فى الله هو خبرة الطفل بالعجز وتوقه إلى وجود من يحميه؛ كما أنه يعكس شغف الأطفال بالعدالة والإنصاف ورغبتهم فى أن تستمر الحياة إلى الأبد.

كان فرويد قد توصل بالفعل إلى نظريته عن أصول الدين قبل أن يبدأ دراسته للدين. قام، ببساطة، بانتقاء بعض النصوص، وجاءت تفسيراته لها على قدر من الغرابة والجموح بحيث تدعم قناعته أن منشأ الدين هو الضغوط النفسية التى تعكس مسارنا التطورى. كان قد تأثر بنظريات چان - بابتيست لامارك (١٧٤٤- ١٨٢٩) التطورية والذى كان قد اعتقد أن لدى جميع المخلوقات الحية حافزا متأصلا للتكيف مع بيئتها. مثلا، فإن الزرافة، ولكى تصل إلى أوراق الأشجار العالية تعلمت أن تمد رقبتها، ثم مررت تلك الخاصية المكتسبة للجيل التالى. ومن منظور يماثل نظرية لامارك، والتى تم إغفالها منذ آنذاك بصفتها تبسيطية، اقترح فرويد أن الدين هو سمة تطورية مكتسبة، تطورت فى استجابة لحادث معين. فى كتابه «الطوطم والمحرم» (١٩١٣) اقترح أن «البطريرك» (كبير القبيلة أو الأب) كان له الحق الحصرى فى كل إناث القبيلة. نشأ عن ذلك عداوة أبنائه واستياؤهم، ومن ثم قاموا بالإطاحة به وقتله. لكنهم بعد ذلك تعرضوا لعذاب الضمير واخترعوا تلك الطقوس الدينية لتخفيف شعورهم بالذنب. أما فى كتابه «موسى والتوحيد» (١٩٣٨)، فقد ذهب فرويد إلى أن الإسرائيليين قد قتلوا موسى فى التيه أثناء أحد الطقوس الذى كانوا يعيدون فيه تمثيل عملية القتل البدئى تلك.

جاء تعريفه للدين فى كتاب «مستقبل وهم» (١٩٢٧) اختزاليا يقلل من شأن الدين حيث قال بأنه تحقيق رغبوى لنوازع غريزية غير واعية، فانتازيا كانت فى يوم ما تمد الناس بالسلوى لكنها الآن صائرة إلى فشل حتمى لأن أساطير الدين وطقوسه تنتمى إلى مرحلة بدائية فى تطور البشر. اعتقد أن الوقت قد حان كى نسمح للعلم بتهدئة مخاوفنا، وتزويدنا بأساس جديد للسلوك الأخلاقى. حازت تلك التفسيرات على الاحترام لأنها كانت متجذرة فى

العلم، لكن كتابات فرويد النقدية كانت معيبة بسبب نظرته غير العلمية للأنثى على أنها إنسان غير مكتمل النضج والنمو: ؛ الدين كان نشاطا مؤنثا، فيما مثَّل الإلحاد إنسانا بعدَ/ دينى أى ذكرا سليما. تثير نظرته للدين بصفته متجذرا فى تبجيل الطفل الصغير للأب التساؤل عما إن كان رفض فرويد للدين مبعثه عداؤه اللاوعيى لوالده.

أُطلق على فرويد لقب آخر الفلاسفة. وبمعنى ما، يمكن النظر إلى علم النفس على أنه ذروة مشروع التنوير، لإخضاع كل الواقع لتحكم العقل. وبفضل أعمال فرويد الرائدة، أصبح من الممكن تأويل الأحلام، وإخراج النزوات اللاوعية إلى الضوء، والكشف عن المعنى الخبئ للأساطير القديمة. لكن فرويد أيضا قلص أهمية مثال التنوير (أى العقل) وحَجّمه بأن بيَّن أنه لا يشكل سوى الطبقة الخارجية العُليا للذهن أو للنفس البشرية، وأنه قشرة سطحية لبوتقة تفور فيها الغرائز البدائية وتمور، غرائز ليس بإمكاننا التحكم فيها.

وفيما كان داروين قد كشف عن أن الطبيعة «مُضرجة الأنياب والمخالب» أوضح فرويد أن الذهن البشرى ميدان قتال نخوض فيه صراعات لا نهاية لها مع قوى النفس اللاواعية لا يحدونا فيها سوى أمل واهٍ لحسمها نهائيا.

ألقى فرويد الضوء على أحد توجهات نهاية القرن التاسع عشر الأكثر قتامة حينما اقترح أن الرغبة فى الموت هى نزوع بشرى قوى تماما مثل شهوة الإنجاب والتكاثر. بيد أنه فى نهاية القرن التاسع عشر أيضا كان ثمة مسيحيون أوروبيون كثيرون يعتقدون أن البشر فى سبيلهم إلى التطور والوصول إلى حال جديد أكثر اكتمالا. من جانبهم، كان اللاأدريون مقتنعين أن العالم سيكون مكانا أفضل من دون الله، كان إنجرسول يتطلع إلى مستقبل «يحقق فيه الإنسان، وقد استجمع الشجاعة من انتصاراته المتتالية

على معوقات الطبيعة، حالا من الجلال الهادئ الساكن، غير معروف لأتباع أية خزعبلات». رأى الشكّ «رحِمَ التقدم ومَهده»، وأن فكرة أن ثمة «إله شخصى يفعل كل شىء» قد عملت على توالد «البطالة، الكسل، الجهل، والبؤس» ونموها؛ لكن بإمكان الناس الآن توجيه الطاقات التى أوهنها الدين ليتمكنوا من خلق عالم أكثر عدالة ومساواة. أما چون ستوارت ميل فقد كتب يقول «ثمة معركة قائمة، بإمكان أكثر المخلوقات البشرية تواضعا المشاركة فيها، بين قوى الخير وقوى الشر». رأى أن مهمة جيله هى إبطاء «التقدم الذى لا يكاد أحد يستشعره فى الغالب، والذى من خلاله يتم سحق الخير تدريجيا من قبل الشر»:

«إن فكرة قيام الفرد بفعل أى شىء، حتى بأكثر المستويات تواضعا إذا لم يملك فعل ما هو أكثر، من أجل تحقيق هذا (الإبطاء) ولو بقدر قليل، لهىَ أكثر الأفكار الحافزة الحيوية التى بإمكانها إلهام الطبيعة البشرية».

كان هذا، وليس أى اعتقاد فى ما وراء الطبيعة، هو دين المستقبل؛ إذ اعتُبِر أن العمل من أجل الآخرين من البشر هو الذى سيملأ الخواء، الذى وصفه نيتشه.

لكن رؤية الأمل هذه اقتضت فعل إيمان. كانت الحرب الأهلية الأمريكية (١٨٦١- ١٨٦٥) والحرب الفرنسية البروسية (١٨٧٠- ١٨٧١) قد كشفتا بشاعات الحروب فى العصر الصناعى، إذ تم تطبيق العلوم الدقيقة لإنتاج أسلحة فتاكة كانت آثارها مميتة ومدمرة ورغم ذلك، بدت الدول القومية الأوربية أسيرة رغبة الموت التى قال بها فرويد إذ بدأ بعد الحرب الفرنسية البروسية سباق تسلح أدى إلى مذابح الحرب العالمية الأولى (١٩١٤- ١٩١٨)، وكان من الواضح أنها اعتبرت الحروب ضرورة داروينية لا يُكتب

البقاء فيها سوى للأصلح. ومن ثم، رأت الدولة الحديثة أنه ينبغى عليها، وبأى تكلفة لها وللآخرين، أن تنشئ أقوى الجيوش وأكبرها، وتُنتج الأسلحة الأعتى تدميرا. أوضح الكاتب البريطانى آى . إف. كلارك، أنه ما بين عامى ١٨٧١ و١٩١٤، كان من غير الطبيعى ألا يمر عام واحد دون أن تُنشر رواية أو قصة فى بلد أوربى لا تتطلع إلى حرب مستقبلية رهيبة. ظلت «الحرب العظمى التالية» تتبدى وشيكة منذرة، كمحنة رهيبة وحتمية فى آن، تنهض منها الأمة وقد تجددت قوتها وطاقتها.

فى مطلع القرن الجديد، عبر الروائى والشاعر البريطانى توماس هاردى (١٨٤٠– ١٩٢٨) عن هذا المأزق بأسلوب زخم ونظرة عميقة. عبر فى قصيدته «السمان والظلام The Darkling Thrush» (٣١ ديسمبر ١٩٠٠) عن العزلة الكئيبة التى تعانيها روح الإنسان بعد إقصائها عن الأساليب التقليدية للتوصل إلى معنى للحياة. وصف «المعالم الحادة» لمشهد الشتاء بأنها «جثة القرن»؛ بدا للشاعر أن كل روح على الأرض قد فقدت توهجها وحماسها مثله. وفجأة يبدأ طائر سمان عجوز، «هزيل، مُضنَى وصغير»– يغنى، يدفع بروحه إلى الكلمة المتنامية. وفيما استمع إلى «أغنية المساء» هذه الصادرة من الأعماق والمليئة بالمشاعر، لا يملك الشاعر سوى أن يفكر، بهدوء وتقبل حزين أنه لا يوجد سبب للأغانى/لمثل هذا الصوت المنتشى/ سبب مكتوب على الأشياء الأرضية/ البعيدة أو القريبة حولنا/ لكننى أعتقد أن ثمة أملاً مباركاً/ يسرى مرتعدا فى هواء ليله السعيد/ أملاً يعرفه هو/ ولا أدرى أنا عنه شيئاً».

11

لا سبيل إلى المعرفة

فى المؤتمر الثانى لعلماء الرياضيات بباريس عام ١٩٠٠، تنبأ، بثقة، الرياضى الألمانى دايفيد هيلبرن (١٨٦٢- ١٩٤٣) بقرن من التقدم العلمى لا نظير له. لم يتبق أمام العلماء سوى ثلاث وعشرين مسألة عويصة فى النظام النيوتونى للكون، وبمجرد حلها، ستكتمل معرفتنا بالكون. بدا وأنه ليس ثمة حدود للإنجاز الغربى الحديث، وتوقع جميع الفنانين والعلماء والفلاسفة فى جميع المجالات عالماً جديداً شجاعا. كتبت الروائية البريطانية ڤيرچينيا وولف (١٨٨٢- ١٩٤١) بعد زيارتها للمعرض المذهل للرسامين الفرنسيين الذين ينتمون لمدرسة ما بعد الانطباعية، كتبت تقول «فى، أو فى حوالى ديسمبر ١٩١٠ تغيرت الطبيعة البشرية». هزأ الرسامون، عن عمد، من توقعات المتفرجين، معلنين بإضمار صامت عن الحاجة إلى رؤية جديدة للعالم. كانت القناعات اليقينية القديمة تتبخر.

أراد البعض تأمل الأساسيات غير القابلة للاختزال ودراستها، استبعاد ما هو ثانوى، والتركيز على الجوهرى الضرورى من أجل تشكيل حقيقة مختلفة: اهتم العلماء بالذرة أو الجزىء؛ نكص علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى المجتمعات البدئية الأصلية والآثار الفنية البدائية. أراد الناس تشظية الماضى إلى أجزاء ودراسته وشطر الذرة من أجل صناعة شىء جديد. كان پابلو بيكاسو (١٨٨١- ١٩٧٣) يُقطّع موضوعات لوحاته أشلاء أو ينظر إليها بتزامن من منظورات مختلفة. نبذت روايات ڤيرچينيا وولف وچيمس چويس (١٨٨٢- ١٩٤١) أساليب السرد التقليدية القائمة على السبب والنتيجة، وألقيا بقرائهما فى خضم تيار وعى الشخصيات الذى تعمه الفوضى، بحيث يصبحون غير متيقنين عما يحدث بالفعل أو كيف لهم أن يحكموا على ما يفعله الأشخاص.

لكن الحرب العالمية الأولى كشفت عن العدمية المدمرة للذات، التى ورغم كل تلك الإنجازات العملاقة، كانت تكمن متربصة فى جوهر الحضارة الغربية الحديثة. وُصفت تلك الحرب بأنها الانتحار الجماعى لأوربا. بقتلها جيل كامل من الشباب، دمرت تلك الحرب جوهر المجتمع الأوربى، بدرجة يمكن معها القول إنه لم يُشف تماما أبدا. تحدت العبثية التامة لحرب الخنادق التى قاتلت فيها الجيوش بعضها بدون أى سبب اجتماعى، أيديولوجى أو إنسانى كافٍ، تحدت عقلانية عصر العلم. شلّت أكثر البلدان تقدما وحضارة فى أوروبا نفسها وأعاقت أعداءها بواسطة التكنولوجيا العسكرية الجديدة لمجرد خدمة الذات القومية. بدت الحرب ذاتها محاكاة ساخرة مروعة لمثال الآلة. بمجرد أن تم تشغيل الآلية المعقدة للتجنيد، نقل القوات، وصناعة الأسلحة، بدت وأنها

اكتسبت زخم تحركها الذاتى، وأثبتت أنه كاد يكون من المستحيل وقفها. بعد الهدنة، بدا اقتصاد الغرب فى مرحلته النهائية من الانحطاط والهبوط، وشهدت ثلاثينيات القرن العشرين فترة الكساد الكبير وصعود الفاشية والشيوعية. وبنهاية ذلك العقد، كان غير المتصور قد وقع وتورط العالم فى الحرب الكوكبية الثانية وأصبح من الصعب الشعور بالتفاؤل إزاء تقدم الحضارة اللامحدود. أثبتت الأيديولوجيات العلمانية الحديثة أنها تضمر القتل والدمار تماما مثل أى تعصب دينى. كشفت عن النزعة التدميرية المتأصلة فى كل التوجهات الوثنية أى أنه بمجرد أن يتحول الواقع المحدود لأية أمة إلى قيمة مطلقة، يتملكها دافع. قهرى للتغلب على أى كيان منافس وتدميره.

تأسس العلم الحديث على عقيدة أنه من الممكن التوصل إلى يقين موضوعى. لكن هيوم وكانط ألقيا بالشكوك حول هذا المنال بأن اقترحا أن إدراكنا للعالم الخارجى ما هو سوى انعكاس لما يعتمل فى النفس البشرية. بيد أن كانط نفسه كان يعتقد أن طبقات العلم النيوتونى الأساسية – الفضاء، الزمن، المادة، والسببية– لم تكن موضع تساؤل. لكن وفى غضون جيل واحد من تنبؤ هيلبرت الواثق بأن كل ما كان على علماء الطبيعة فعله هو مجرد وضع اللمسات الأخيرة على «نظام» نيوتن العظيم ونهجه، كان هذا النظام قد تم تخطيه. كان عالم الفيزياء الإسكتلندى چيمس كلارك ماكسويل (١٨٣١– ١٨٧٩) قد طور بالفعل نظرية الإشعاع الكهرومغناطيسية فى نهاية القرن التاسع عشر، مما أوضح أن الفيزيائيين كانوا قد بدأوا يفهمون الزمن بأسلوب يختلف عن خبرتنا به، وأنه يمكن تلقى الموجة الإشعاعية قبل إرسالها. كما اقترحت التجارب المحيرة التى أجراها العالمان الأمريكيان ألبرت ميتشلسون (١٨٥٢– ١٩٣١) وإدوارد مورلى (١٨٣٨– ١٩٢٣) على

انجراف الأثير وسرعة الضوء»، أن سرعات الضوء النسبية من الشمس تظل هى نفسها حينما تكون باتجاه دوران الأرض وفى عكس هذا الاتجاه. وكانت هذه نظرية غير متسقة بإطلاقه مع علم الميكانيكا النيوتونى. ثم تبع ذلك اكتشاف ألكساندر - إدموند بكريل (١٨٢٠- ١٨٩١) للنشاط الإشعاعى، وعزل الظواهر الكمية بواسطة ماكس پلانك (١٨٥٨- ١٩٤٧). وأخيرا، طبق أينشتاين (١٨٧٩- ١٩٥٥) نظرية الكم لماكس پلانك على الضوء وصاغ نظرية النسبية الخاصة (١٩٠٥-) والعامة (١٩١٦). استطاعت النسبية التوفيق بين استنتاجات ميتشلسون - مورلى بإدماج مفهومىْ الحيز والزمن اللذين اعتبرهما نيوتن مُطلقين، فى التسلسل الحيزى الزمنى. وبتأسيسهما على هذا الاختراق الذى أنجزه أينشتاين، طوّر نيلز بور (١٨٨٥- ١٩٦٢) وڤرنر هايزنبرج (١٩٠١- ١٩٧٦) ميكانيكا الكم، وقد ناقض هذا الإنجاز، تقريبا جميع مسلمات فيزياء نيوتن الرئيسية.

وهكذا انتهى الافتراض التقليدى بأن المعرفة تضطرد تراكميا، فيما يضيف كل جيل على إنجازات من سبقوه ويُحسّنها. فى عالم ميكانيكا الكم المذهل، غدا الحيز ثلاثى الأبعاد والزمن اللابعدى، أوجهاً نسبية من تسلسل حيزى زمنى رباعى الأبعاد. وثبت أن الذرات ليست قوالب بناء مصمته لا يمكن تدميرها شُيدت منها الطبيعة، بل وُجِد أنها خاوية إلى حد كبير. لم تعد قوانين إقليدس الهندسية توفر التفسير الشمولى والضرورى لبنية الطبيعة. فقد ثبت أن الكواكب لا تتحرك فى مداراتها لأنها تُجذَب إلى الشمس بفعل قوة جاذبة تعمل عن بعد، بل لأن الفضاء الذى تتحرك فيه مُقوّس. كانت الظواهر دون الذرية محيرة بخاصة لأنه كان يمكن ملاحظتها كموجات وأيضا كجزيئات طاقة. عبر أينشتاين عن حيرته بالقول «خذلتنى كل محاولاتى لجعل

أسس الفيزياء النظرية تتكيف مع هذه المعرفة. بدا الأمر وكأنما الأرض قد جُذبت من تحت قدمى، ولم يعد بإمكانى رؤية أى أساس صلب فى أى مكان باستطاعتى التأسيس عليه».

وإذا كانت تلك الاكتشافات قد غدت محيرة للعلماء فقد كانت غير مفهومة بإطلاقه للناس العاديين: فضاء (حيز) مقوس، محدود ولا حدود له فى آن؛ أشياء ليست بأشياء ولكنها مجرد مسيرات؛ كون يتوسع؛ ظواهر لا تكتسب شكلا معينا إلى أن توضع تحت الملاحظة - كل تلك مثلت تحديا للبدهيات القائمة. حل محل نظريات نيوتن اليقينية نظام ملتبس، متغير، غير محدد المعالم. وعلى الرغم من تفاؤل هيلبرت، فلم يبد أن أحدا قد اقترب من فهم الكون. بدا أفراد البشر، تلك المخلوقات التى وُجدت عشوائيا والتى من المحتمل لوجودها أن يكون إلى زوال، مازالت هائمة فى كون شاسع لا شخصى. لم تكن ثمة إجابة واضحة على ما سبق «الانفجار الكبير» الذى أدى إلى وجود الكون. بل إن العلماء أنفسهم لم يعتقدوا أن معادلات نظرية الكم تفسر ما هو موجود بالفعل؛ لا يمكن التعبير عن تلك التجريدات الرياضية بالكلمات، وأصبحت معارف لا تتعدى رموزا هى مجرد ظلال لحقيقة لا يمكن وصفها. وبدت عدم المعرفة متأصلة فى الحال البشرية. قلبت ثورة عشرينيات القرن العشرين الأرثوذكسية العلمية التقليدية رأسا على عقب، ومادام هذا قد حدث مرة، فبالإمكان أن يحدث ثانية.

اعتقد بعض المسيحيين أن الفيزياء الجديدة صديقة للعقيدة، هذا على الرغم من إصرار أينشتاين على أن النسبية هى نظرية علمية لا علاقة لها بالدين. اغتنموا بحماس تعليق أينشتاين الشهير أثناء حوار له مع بور فى بروكسل عام ١٩٢٧ قال فيه إنه على الرغم من أن ميكانيكا الكم «تحوز بالتأكيد على

الإعجاب إلا أن ثمة صوتا داخلى يخبرنى أنها.. لا تقربنا على الإطلاق من سر (الكائن العجوز). إننى، على أية حال، مقتنع بأنه لا يقامر عشوائيا». لكن أينشتاين لم يكن يشير إلى إله شخصى، فقد استخدم تعبير «الكائن العجوز» (وهى صورة قبالاتية عصر أوسطية) ليرمز إلى نظامٍ موجود غير شخصى حلولى يمكن فهمه. بيد أن عالم الفلك البريطانى آرثر ستانلى إديتجنون، رأى فى النسبية قرينة على وجود عقل فى الطبيعة؛ واعتبرها الكاهن آرثر إف. سمثرست تجليا للروح القدس؛ ورأى آخرون أن المدرك الجديد للزمن يثبت صدقية الحياة الآخرة؛ واعتقد البعض أن نظرية «الانفجار» الكبير تدعم ما جاء بسفر التكوين، بل إن البعض ذهب إلى حد القول أن لا حتمية ميكانيكا الكم تدعم فكرة تحكم العناية الإلهية فى العالم. كان نمط التكهنات هذا خاطئا. كان هؤلاء المدافعون الذرائعيون، وقد تعودوا على الحاجة إلى البراهين العلمية، مازالوا يفسرون رموز الإنجيل بأسلوب حرفى مبالغ فيه. أما ماكس پلانك فكان له رؤية أكثر حكمة عن العلاقة بين العلم والدين. رأى أن الاثنين متسقان تماما: يتعاطى العلم مع العالم الموضوعى المادى والدين مع القيم والأخلاقيات. أما الصراع بينهما فينشأ عن «الخلط بين صور الدين وقصصه الرمزية وبين النصوص والإفادات العلمية».

بعد أينشتاين أصبح من الواضح بدرجة مقلقة أن العلم، لم يكن بوسعه أن يمدنا بالأدلة القاطعة. وأن استنتاجاته كانت أيضا قاصرة محدودة، ومشروطة. صاغ هاينسبرج فى عام ١٩٢٧ مبدأ اللاحتمية فى علم الفيزياء موضحا أنه من المحال على العلماء الوصول إلى نتيجة موضوعية لأن فعل الملاحظة ذاته يؤثر فى فهمهم للموضوع الذى يتفحصونه. فى عام ١٩٣١، أتى الفيلسوف النمساوى كيرت جوديل (١٩٠٦- ١٩٧٨) بنظرية يوضح من

خلالها أن أى نظام (منهج) منطقى أو رياضى شكلى لابد أن يحتوى على فرضيات لا يمكن البرهان عليها من داخل النظام؛ سيكون دائما ثمة فرضيات بالإمكان إثبات صحتها أو عدم صحتها من خلال مُدخل خارجى. عمل هذا على تقويض البدهية التقليدية عن الحَسْم المنهجى. رأى الفيلسوف الأمريكى چون ديوى (١٨٥٩- ١٩٥٢) فى محاضرات جيفورد التى ألقاها بإدنبره عام ١٩٢٩، أن مسعى ديكارت للوصول إلى اليقين لم يعد ممكنا له أن يكون غاية للفلسفة الحديثة. فقد حررنا هايزنبرج من ميكانيكا القرن السابع عشر حيث كان يُنظر للكون على أنه آلة عملاقة تشكلها مكونات منفصلة، فيما مضى هذا الجيل الجديد من العلماء يكشفون عن عدم الترابط العميق بين أجزاء الكون.

بدا من الواضح أن مخاخنا لا تستطيع الوصول إلى اليقين الكامل أو البرهان الذى لا يُدحض. فعقولنا محددة قاصرة، ويبدو أن بعض المشاكل ستظل دونما حل. وكما أوضح عالم الفيزياء الأمريكى پرسى بريدجمان (١٨٨٢- ١٩٦١) فقد:

«تتغير بنية الطبيعة فى وقت ما بحيث لا تستطيع عمليات فكرنا التجاوب معها بدرجة تتيح لنا فهمها بإطلاقه.. إن العالم يخبو ويراوغنا.. إننا نواجه شيئا يتحدى الوصف والفهم بالفعل. لقد وصلنا إلى حدود رواد العلم العظام، أى أننا نعيش فى عالم ودود بمعنى أنه غير مفهوم لعقولنا».

بدا العلماء فى هذا، مثل اللاهوتيين الصامتين. وجدوا أن الله خارج نطاق متناول العقل البشرى. وأيضا أن العالم الطبيعى مراوغ بدرجة مفرطة. بدا وأن ثمة درجة من اللاأدرية ملازمة للحال البشرى.

بيد أنه على الرغم من القلقلة التى تسببت فيها تلك الثورة العلمية الجديدة،

إلا أن الفيزيائيين لم يبدوا مستائين بأكثر مما يجب. كان أينشتاين قد أعلن أنه إذا كانت نظرية النسبية صائبة يصبح من الممكن التنبؤ بثلاثة أمور: سيصبح من الممكن فهم سبب الحركة البدارية (المخروطية) الغريبة لكوكب عطارد؛ وسيصبح من الممكن حساب الانحراف المضبوط لشعاع من الضوء من خلال كتلة جاذبية الشمس؛ ولأن كتلة الشمس ستقلل السرعة الاتجاهية للضوء، فسيكون لهذا تأثير على الضوء الذى تبعثه. وخلال عشر سنوات تم إثبات صحة التنبوئين الأولين من خلال المعطيات التجريبية. لكن لم يتم إثبات صحة التنبؤ الثالث حتى الستينيات وذلك لأن تراجع سرعة الضوء كانت دقيقة جدا ولم يكن لدى العلماء التكنولوجيا التى تمكنهم من قياسها. كان بالإمكان، مبدئيا، أن يكون أينشتاين مخطئا ولم يتسبب له هذا الاحتمال فى القلق: حينما سُئل عما سيحدث إذا لم تثبت صحة نظريته معملياً، رد قائلاً: «سيكون هذا من سوء حظ التجارب، فالنظرية صحيحة!». لم يبد وأن النظرية العلمية كانت تعتمد بالكامل على الاستدلال المنطقى والحسابات: كان الحدس، والحس الجمالى، والبساطة عوامل مهمة أيضا. وخلال الأربعين عاما تلك، ارتضى العلماء أن يعملوا وكأنما النسبية حقيقية. كان لديهم ما يسميه المتدينون «إيمانا» بها. ثم كوفئ هذا الإيمان فى النهاية حينما أتيحت التقنية السبكتروسكوتية (التحليل بالمطياف) وأصبح بوسع العلماء ملاحظة التأثير الذى كان أينشتاين قد تنبأ به. فى العلم، كما فى الدين، يستطيع البشر إنجاز التقدم على أساس من الأفكار التى لم تثبت، ولكنها تنجح عمليا هذا على الرغم من عدم البرهان عليها تجريبيا.

أثّرت ثورة عشرينيات القرن العشرين العلمية بوضوح على أعمال كارل پوپر. فى كتابه الإبداعى «منطق الاكتشاف العلمى» (١٩٣٤)، تمسك بعقلانية

العلم وبالتزامه بإجراء الاختبارات الصارمة، وبالحياد المبدئى، لكنه رأى، وخلافا لما هو شائع، أنه لا يتبع فى مسيرته حاصل الجمع المنهجى التراكمى لحقائق يتم البرهان عليها تجريبيا. فهو يتحرك قدما حينما يأتى العلماء بتكهنات إبداعية جسورة لا يمكن أبدا إثبات صحتها بشكل تام، ولا تفوق مصداقيتها أى «معتقد» آخر وذلك لأن بإمكان الاختبارات المعملية أن توضح فقط أن الافتراض «ليس» خطأ. كثيرا ما كان الناس يسمعون پوپر يقول «نحن لا نعرف أى شىء». ووفقا للفيلسوف البريطانى بريان ماجى، فقد كان پوپر يعتقد أن هذا «أهم استبصار فلسفى موجود، والذى يجب أن يشكل جوهر كل النشاط الفلسفى». فالبشر لم يتمكنوا أبدا من الوصول إلى معرفة كاملة لأن كل ما نعرفه فى لحظة بعينها دائما ما يخضع للمراجعة والتعديل فيما بعد، لكن، وبدلا من أن يتسبب له هذا فى الاكتئاب، فقد وجد پوپر فى عمله الدائم على مسائل لا حل لها بهجة لا حدود لها. كتب يقول فى مذكراته «أحد المصادر الكثيرة للسعادة هو أن نُبصر وَمضة، هنا وهناك، لأحد الأوجه الجديدة للعالم المذهل الذى نحيا فيه، ولدورنا فيه».

كان ذلك أيضا ما خبره أينشتاين الذى كان قد أوضح ذلك بقوله:

«أجمل العواطف التى باستطاعتنا أن نخبرها هى (العاطفة) الروحية. إنها هى التى تبذر كل الفنون والعلوم الصادقة. إن من لا يخبر هذه العاطفة هو فى حكم الأموات. لأن نعرف أن ذلك المستغلق على أفهامنا موجود حقا، يجسد ذاته لنا فى أسمى أنواع الحكمة، وفى أشكال الجمال الأكثر إشراقاً وتألقاً، والتى بإمكان ملكاتنا الكليلة أن تفهمها فقط فى أكثر أشكالها بدائية – هذه المعرفة، هذا الشعور هو فى مركز جميع التدين الحق. وبهذا المعنى، وبهذا المعنى فقط، فإننى أنتمى إلى صفوف المتدينين الخاشعين المخلصين».

أكد أينشتاين أنه لا يقر بالإله الحديث المشخصن. لكن الكثيرين من اللاهوتيين ورجال الدين الذين أوردناهم فى هذه الدراسة - أوريجن، أو الآباء الكبدوقيين أو دينس وتوماس الإكوينى - كان لابد وأن يفهموا تحديدا ما يعنيه.

لم يكن الجميع هم من على استعداد للتخلى عن المسعى لليقين. أثناء عشرينيات القرن العشرين، اجتمع عدد من الفلاسفة فى ڤيينا، لمناقشة عدد من الموضوعات ومن بينها أفكار عالم الرياضيات النمساوى لودڤيج ڤيتجنستاين (١٨٨٩- ١٩٥١) الذى كان هدف بحثه الذى نشره عام ١٩٢١ فى مجال المنطق والفلسفة أن يوضح عدم جدوى الحديث عن أفكار تقع خارج نطاق الوقائع الواضحة التى تقوم على أساس من المعطيات الإمبريقية للحواس، وأورد مقولته الشهيرة «حيثما لا يستطيع الفرد الحديث، عليه التزام الصمت». رأى أنه من المشروع القول بأن السماء تمطر لأنه من السهل إثبات هذه المقولة. لكن مناقشة أى أمر افتراضى أو غامض ولا سبيل إلى معرفته - سواء كان فى الفلسفة، الأخلاقيات، علم الجمال، المنطق أو الرياضيات - لا تعدو أن تكون تكهنات ويجب التخلى عنها. وتطبيقاً لمبادئه، ترك ڤيتجنستاين جامعته عام ١٩١٨ وعمل مدرسا بمدرسة فى الريف حتى عام ١٩٣٠ حينما قَبِل عرض زمالة بجامعة كيمبريدج.

اتفق أعضاء «دائرة ڤيينا» على أننا لا نستطيع أن نأتى بإفادات ذات معنى سوى عن أمور بالإمكان اختبارها والمصادقة عليها من خلال التجارب الحسية، ومن ثم فالعلوم الطبيعية وحدها هى مصدر المعرفة الموثوق. رأوا اللغة العاطفية لا معنى لها لأنها لا تصلح سوى لإثارة المشاعر أو الحفز على الأفعال لكن لا يمكن البرهان على فحواها بأسلوب أو آخر وأنه من الواضح

أن مفهوم «الله» لا معنى له بإطلاقه وأن الإلحاد واللاأدرية مواقف غير منطقية لأنه ليس ثمة ما يُنكر أو ما لا يمكن معرفته على وجه التحديد. ومثل كل المفكرين آنذاك كان أتباع المدرسة الوضعية هؤلاء يحاولون العودة إلى الأصول التى لا يمكن اختزالها. كشف موقفهم شديد الصرامة هذا عن توجه الحداثة المتعصب والذى كان له أن يصبح سمة أنماط أخرى من الأصولية. اقتضى تعريفهم الضيق للحقيقة رفضا بالجملة للعلوم الإنسانية وعدم أخذ أى رأى منافس فى الاعتبار. بيد أن البشر ظلوا دائماً يتمعنون فى أسئلة غير قابلة للحلول الحاسمة: تمعنوا فى الجمال، الموت و الفناء، والمعاناة وغيرها من الأمور التى تشكل جزءا جوهريا من الوجود الإنسانى، ومن ثم يرى الكثيرون أنه من غير الواقعى، بل من الصلافة، التغاضى عنها و كأنها غير موجودة.

فى أقصى الجانب الآخر من تلك التوجهات الفكرية، تطور شكل من المسيحية الوضعية مثّل تمردا قاعديا ضد العقلانية الحداثية. فى ٩ أبريل ١٩٠٦، زعمت أول مجموعة من الـ Pentecostalists (طائفة تحتفى بعيد العنصرة، اليوم الذى تلقى فيه موسى القوانين على جبل سيناء) أنهم خبروا الروح فى بيت صغير جدا بلوس أنجيليس، وأنهم مقتنعون أنه هبط عليهم بنفس الأسلوب الذى هبط به على تلاميذ المسيح يوم عيد العنصرة اليهودى، حينما تجلى الحضور الإلهى على شكل ألسنة لهب ومنح هؤلاء الأتباع القدرة على التحدث بلغات غريبة. قالوا إنهم حينما تحدثوا بتلك «الألسنة» شعروا وأنهم يعودون إلى جوهر التدين الأصلى الموجود أسفل أى عرْضٍ منطقى تحليلى للعقيدة المسيحية. وفى غضون أربع سنوات كان هناك مئات من تلك المجموعات فى أنحاء الولايات المتحدة، وانتشرت الحركة فى خمسين بلدا أخرى. فى البداية كانوا على قناعة بأن تجربتهم هى إيذان بمقدم «آخر

الزمان». تدفقت حشود من الأمريكيين الأفارقة والبيض المحرومين على أماكن صلواتهم وهم على قناعة تامة بأن المسيح سرعان ما سيعود لإقامة مجتمع أكثر عدالة. لكن بعد أن حطمت الحرب العالمية الأولى ذلك الحلم، رأوا فى قدرتهم على التحدث بلغات غريبة أسلوبا جديدا للتحدث إلى الله: لقد أوضح القديس بولس أن المسيحيين يجدون صعوبة فى الصلاة، «وكذلك الروح أيضا يعين ضعفاتنا. لأننا لسنا نعلم ما نصلى لأجله كما ينبغى ولكن الروح نفسه يشفع فينا بأنات لا يُنطق بها» (رومية: ٢٨- ٢٦).

كان هذا، بمعنى ما، نسخة مشوشة من روحانية الصمت. كان البنتكوستاليون يحاولون التواصل مع الله الموجود خارج متناول مقدرة الكلام. لكن روحانية الصمت كما خبرها أوريجن، جريجورى النيصى، أوغسطين، دنيس، بوناڤنتورا، توماس الإكوينى، وإكهارت، كانت لا تثق فى تلك الروحانية التجريبية. كان الرجال والنساء من أتباع تلك الحركة الجديدة تنتابهم أثناء الطقوس الشعائرية، حالات غشية، ويشعرون أنهم يسبحون فى الهواء، وبأجسادهم تذوب فى فرح غامر يعجزون عن التعبير عنه. قالوا إنهم كانوا يشاهدون شرائط ضوء فى الهواء وكانوا ينبطحون أرضا وقد صرعهم ثقل ذلك البهاء والمجد.. كان هذا شكلا من أشكال الوضعية لأن تلك الجماعات كانت تعتمد على التجربة الحسية مباشرةً من أجل إثبات مصداقية معتقداتهم. لكن الانتشار بالغ السرعة لهذا النمط من العقيدة كان إشارة إلى عدم الرضا الشائع عن المعتقدات العقلانية الحداثية ومُثُلها. تطورت تلك العقيدة فى وقت بدأت الشكوك فيه تساور الناس إزاء العلم والتكنولوجيا التى كانت قد برهنت على قدراتها القاتلة الفتاكة أثناء الحرب العالمية. مثلت تلك الحركة أيضا رد فعل جماهيرى ضد المسيحيين المحافظين الذين كانوا

يحاولون جعل عقيدتهم الدينية المستندة إلى الإنجيل عقيدة عقلانية وعلمية محضة.

عام ١٩٢٠ قال إيه. سى. ديكسون، أحد الآباء المؤسسين للبروتستانتية الأصولية، «إننى مسيحى لأننى مفكر، عقلانى، وعالم». اعتمد إيمانه على «الملاحظة الدقيقة والتفكير الصائب». رأى أن المعتقدات ليست تكهنات لاهوتية بل حقائق واقعية. كان المسيحيون الإنجيليون مازالوا يتطلعون إلى المثال الحديث المبكر لليقين المطلق المؤسس على البرهان العلمى. بيد أن الأصوليين رأوا أيضا أن خبراتهم العقائدية الدينية - خبرة الولادة من جديد، والتداوى بالإيمان، والقناعة العاطفية القوية- بصفتها برهانا وضعيا يثبت معتقداتهم. وربما أن عقلانية ديكسون المتحدية كانت دلالة على مخاوف، خفية. فمع الحرب العظمى، دخل عنصر من الرعب على البروتستانتية المحافظة بالولايات المتحدة. اعتقد الكثيرون أن المواجهات الكارثية كتلك التى حدثت عند سوم، وباشندال كانت، و فقا للكتاب المقدس، إيذانا بمقدم آخر الزمان، وكان مسيحيون كثيرون على قناعة أنهم يقفون على الخطوط الأمامية للمعركة الأبوكالية (التى تنبأ بها سفر الرؤيا) ضد الشيطان. كما بدت القصص الدعائية الجامحة عن بشاعات ألمانيا برهانا وضعيا على صواب القرار بقتال الأمة التى ولّدت النقد الأعلى. لكنهم كانوا، وبنفس الدرجة، لا يثقون فى الديمقراطية التى كانت تحمل معها ارتباطات « بـ «حكم الغوغاء» و«الجمهورية الحمراء»، تلك الأشياء التى تجسدت فى الثورة البلشفية (١٩١٧). لم يعد هؤلاء، المسيحيون الأمريكيون ينظرون إلى المسيح بصفته المخلّص المحب، بل، وكما أعلن أيزاك إم. هولدمان، حينما قال إن مسيح سفر الرويا «يأتى ليس كمن يسعى للصداقة أو المحبة.. بل يهبط كى يسفك دماء الرجال».

إن كل حركة أصولية درستُها سواء كانت يهودية، مسيحية، أو إسلامية هى حركة متجذرة فى مشاعر عميقة بالخوف. بالنسبة لديكسون وزملائه البروتستانت المحافظين والذين كانوا على وشك تأسيس أول حركة أصولية فى العصور الحديثة، كان التوجه الأصولى تنويعة دينية على انعكاسات حالة القلق والخوف التى تفشت فى أعقاب الحرب العظمى، والتى جعلتهم يشوهون العقيدة التى كانوا يحاولون الدفاع عنها. كانوا مستعدين لخوض المعارك، لكن كان من المحتمل لهذا الصراع أن يظل داخل أذهانهم المشوشة لو لم ينتهز البروتستانت الأكثر ليبرالية تلك اللحظة لشن الهجوم ضدهم. كان الليبراليون قد روعتهم فانتازيات المحافظين الرؤيوية. لكنهم، وبدلا من أن ينتقدوهم على أساس إنجيلى وعقائدى، قاموا بتوجيه الضربات إليهم، وبدون مبرر، تحت الحزام. عكَس هجومهم الاضطرابات الحادة التى اعترت الناس فى فترة ما بعد الحرب، وكانت ضربات موجعة محسوبة، فى زمن الصدمات والرضوض القومية الأليمة أثارت الحنق، والغضب الجامح، والتصميم على الثأر.

دائماً تقريبا ما تبدأ الأصولية – سواء كانت يهودية، مسيحية، أو إسلامية – كحركة دفاعية، فعادة ما تكون تلك الحركات ردود أفعال على حملات يشنها أناس من نفس الدين، أو مواطنون لهم ويشعر من توجه ضدهم أنها عدائية. فى عام ١٩١٧، وأثناء فترة قاتمة من الحرب، شن اللاهوتيون الليبراليون بكلية اللاهوت بجامعة شيكاغو هجوما إعلاميا ضد معهد موودى الإنجيلى بالجانب الآخر من المدينة. اتهموا من يؤمنون بالقراءة الحرفية للإنجيل بأنهم يعملون لحساب الألمان وشبهوهم بالبلاشفة الملحدين. وفقا لما ذكرته مجلة كريستيان رجيستر فإن لاهوتهم «أكثر فكر دينى زيغا وضلالا». رد

المحافظون على الاتهام بمثله قائلين إنه، وعلى العكس، فإن رفض الليبراليين للحرب هو السبب فى تأخر أمريكا عن سباق التسلح؛ كما أنهم هم من يتواطئون مع الألمان بما أن النقد الأعلى الذى يُعجب به الليبراليون هو الذى أدى إلى انهيار القيم فى ألمانيا. لعقود عدة، ظل النقد الأعلى محاطا بهالة من الشر. سنجد أن هذا النمط من الرمزية، الذى يدفع بالجدل خارج نطاق المنطق والنقاش الموضوعى، ملمحا تتسم به دائماً الحركات الأصولية.

فى عام ١٩٢٠، أنشأ ديكسون، وروبن إيه. تورى، وويليام بى بايلى، رسمياً، جمعية الأصوليين المسيحيين العالمية «للقتال من أجل بقاء المسيحية والعالم أيضا». وفى نفس العام وأثناء انعقاد مؤتمر المعمدانيين الشماليين، عرَّف كرتيس لى لويس الشخص «الأصولى» بأنه مسيحى يقاتل من أجل استرداد مناطق استولى عليها «المسيح الدجال» و«يخوض معركة ضخمة فى سبيل أصول العقيدة». انتشرت الحركة. وبعد ثلاثة أعوام، حقق الأصوليون نجاحا كبيرا، وبدا الأمر وأنهم فى سبيلهم لأن تكون لهم اليد العليا فى غالبية الطوائف البروتستانتية. لكن، حدث وأن استولت معركة جديدة على اهتمامهم تسببت فى وصم الأصولية لبضعة عقود على الأقل.

فى عام ١٩٢٠، شن رجل السياسة الذى ينتمى للحزب الديمقراطى، ويليام جنينجز بريان (١٨٦٠- ١٩٢٥) حملة صليبية ضد تدريس نظرية التطور بالمدارس والكليات الحكومية. كان بريان، وحده تقريبا، هو المسئول عن استبعاد «النقد الأعلى» من قمة أجندة الأصوليين ووضع الداروينية مكانه. رأى المسألتين مرتبطتين عن كثب لكنه اعتبر التطور أعظم خطرا بكثير. كان ثمة كتابان «ليالى مركز القيادة» (١٩١٧) للكاتب ڤرنون إل. كلوج، و«علم السلطة» (١٩١٨) ومؤلفه بنجامين كيد - قد تركا انطباعا عميقا عليه. أورد

المؤلفان حوارات مع جنود ألمان شهدوا فيها على تأثير الأفكار الداروينية على قرار ألمانيا بإعلان الحرب. أقنعت تلك «الأبحاث!» بريان بأن نظرية التطور حملت معها نذر انهيار الأخلاق والحضارة السليمة. وعلى الرغم من أن أفكاره كانت ساذجة، تبسيطية، وخاطئة، إلا أن الشكوك كانت قد بدأت تساور الناس من العلم، ومن ثم وجد جمهورا راغبا فى الإنصات إليه. حينما جال بريان أنحاء الولايات المتحدة، جذبت محاضرته «شرور الداروينية» جماهير عريضة وحازت على تغطية إعلامية واسعة. لكن تسبب تطور غير متوقع فى الجنوب فى أن تحتل الحملة مكانة أعظم أهمية ولفتا للأنظار.

حتى آنذاك، كانت الحركة الأصولية مقتصرة، بشكل رئيسى على الولايات الشمالية، لكن الجنوبيين أصبحوا يهتمون بالتطور الذى أثار قلقهم. عام ١٩٢٥، سنَّت المجالس التشريعية لولايات فلوريدا، المسيسبى، تنيسى ولويزيانا قوانين تحظر تدريس نظرية التطور بالمدارس الحكومية. وكرد فعل على هذا، قرر مدرس شاب بولاية تنيسى، اسمه چون سكوبس توجيه ضربة لصالح حرية الكلام، واعترف أنه خرق القانون وقام بتدريس نظرية التطور، وفى يونيو ١٩٢٥ مثل أمام المحكمة. أرسل «اتحاد الحريات المدنية الأمريكية» الجديد (ACLU) فريقا من المحامين للدفاع عنه، برئاسة الناشط العقلانى دارو (١٨٥٧- ١٩٣٨). وحينما وافق بريان على أن يتحدث دفاعا عن القانون المعادى لتدريس التطور، تحول موضوع المحاكمة عن الحريات المدنية وغدا مناظرة بين الدين والعلم.

ومثل كثير من الجدالات الأصولية العنيفة، كانت محاكمة سكوبس صداما بين وجهتى نظر متناقضتين لا مجال للتوفيق بينهما. كان كل من دارو وبريان يمثلان قيما أمريكية جوهرية. دافع دارو، بالطبع، عن الحرية الفكرية، فيما

دافع بريان عن حقوق الناس العاديين الذين كانوا، تقليديا، يحذرون الخبراء المتعلمين، وليس لديهم فهم صحيح للعلم، ويشعرون أن النخب المثقفة كانوا يفرضون قيمهم على عامة الأمريكيين. لكن الذى حدث فى واقع الأمر هو أن أداء بريان على المنصة كان كارثيا فيما تألق دارو فى دفاعه عن الحرية الضرورية للمشاريع والأبحاث العلمية. خرج دارو فى نهاية المحاكمة بطلا للفكر السلس الواضح العقلانى، فيما نُظر إلى بريان على أنه شخص أخرق متلعثم، ظاهرة خارج سياق التاريخ، لا علاقة له تماما بما يحدث فى العالم: ضاعف من رمزية ما يمثله بأن توفى بعد بضعة أيام من المحاكمة. أدين سكوبس، وتكفل اتحاد الحريات المدنية الأمريكية يدفع الغرامة نيابة عنه، لكن المنتصرين الحقيقيين فى تلك المحاكمة كانا هما العلم ودارو.

أثناء المحكمة وبعدها نشطت أيضا الكتابات الصحفية وتألقت. كان من بين أكثر الكتابات اللافتة هى مقالات وتقارير الصحفى إيتش. إل. منكن (١٨٨٠- ١٩٥٦) الذى هاجم الأصوليين بصفتهم محنة ابتليت بها الأمة. لفت الأنظار، بشماتة، إلى أن بريان، الذى كان يحب سكان الريف الأجلاف بمن فيهم «الرئيسات من القردة والبشر البدائيين البلهاء» قد قضى آخر أيامه، كما يجب، فى «قرية نائية مغمورة بتنيسى». قال إن الأصوليين متواجدون فى كل مكان: موجودون «بكثافة فى الشوارع القذرة خلف مصانع الغاز. موجودون فى كل مكان به التعليم يمثل عبئا ثقيلا لا تستطيع العقول أن تتحمله، حتى التعليم البسيط المزرى المتاح فى المدارس الصغيرة الحمراء». رأى أنهم أعداء العلم والحرية وأنهم ليس لهم مكان مشروع فى العالم الحديث. أما الكاتبماينراد شيپلى فذهب إلى أنه لو تمكن الأصوليون من التحكم فى جميع الطوائف وفرضوا آراءهم المتعصبة على الشعب الأمريكى، فسيدفعون بأمريكا عودة إلى العصور المظلمة.

شعر الليبراليون، أثناء المحاكمة التى جرت فى دايتون، بالتهديد حينما تعرضت حرية التعبير والبحث الحر للخطر. كانت تلك الحقوق مقدسة. ليس لأنها «فوق طبيعية» سماوية بل لأنها غدت مركزية فى الهوية الحديثة، وبصفتها هذه، فهى غير قابلة للانتهاك أو التجاوز أو التفاوض. أما الأصوليون الذين كانوا يخشون الحداثة ويعرفون أن بعض أكثر أنصارها فصاحة قد أقسموا على القضاء على الدين، فقد رأوا المبدأ الجديد القائل بعصمة الإنجيل مقدسا، ليس فقط بسبب مصداقيته الربانية، بل لأنه كان يمد الناس بالضمان الوحيد لليقين فى عالم غدا غير يقينى بتزايد. سنرى أنه ستقع، فى المستقبل، صدامات مماثلة فى المراحل المختلفة لمسيرة التحديث بين من يعتقنون أفكارا متضادة عن المقدس. كان المتدينون قد وجهوا ضربتهم من أجل القيم التى شعروا أنها معرضة للأخطار، ورد الليبراليون بتوجيه ضربة أكثر عنفا. فى البداية، بدت الهجمة الليبرالية وأنها انتصرت. بعد محاكمة سكوبس التزم الأصوليون الصمت وبدوا مهزومين، كما كانوا فى واقع الحال. لكنهم لم يختفوا بل إنهم فقط انسحبوا، وعزلوا أنفسهم دفاعا عن النفس، كما سيفعل الأصوليون من الديانات الأخرى فى المستقبل وأقاموا فى معازل للأتقياء والصالحين وسط عالم بدا معاديا للدين، وأقاموا كنائسهم الخاصة، ومحطات للبث الإذاعى، ودوراً للنشر، وجامعات، وكليات إنجيلية. وفى نهاية السبعينيات، وحينما اكتسب مجتمع الثقافة المضادة هذه القوة والثقة الكافية، عاد الأصوليون إلى الحياة العامة، وشنوا هجوما مضادا من أجل أن تعتنق الأمة جميعها مبادئهم.

أما أثناء سنوات التيه السياسى التى قضوها، فقد غدا الأصوليون أكثر راديكالية وأضمروا مشاعر الأسى والظلم العميق المتنامى ضد ثقافة التيار

الرئيسى الأمريكية. وكما سيوضح التاريخ لاحقا، فحينما تُهاجَم الحركات الأصولية، تصبح دائماً أكثر عدوانية ومرارة وتطرفا. وبما أن الأصولية تتجذر فى الخوف من الإبادة، يرى معتنقوها أى هجوم دليلا على عزم العالم العلمانى أو الليبرالى على القضاء على الدين. وستتطابق الحركات الأصولية اليهودية والإسلامية مع هذا النموذج. كان الأصوليون، قبل محاكمة سكوبس، يميلون إلى اليسار السياسى، على استعداد للعمل مع الاشتراكيين والليبراليين فى مناطق المحرومين بالمدن الصناعية. لكنهم بعد سكوبس، اتجهوا إلى أقصى اليمين حيث ظلوا هناك منذ آنذاك.

أتت سخرية الصحافة بنتيجة عكسية لأنها جعلت الأصوليين يتبنون آراء أكثر تشددا. لم يكن التطور قضية مهمة قبل سكوبس، فحتى الحَرْفيّون المتحمسون من أمثال تشارلس هودج كانوا يعرفون أن العالم قد وُجِد منذ فترة أطول كثيرا من الستة آلاف عام التى ذُكرت بالإنجيل. فقط القليلون هم من كانوا يصادقون على ما يُسمى بعلم الخلق، الذى كان يقول بأن سفر التكوين سليم علمياً فى كل تفاصيله. كان غالبية الأصوليين كالڤينيين، رغم أن كالڤين نفسه لم يكن معاديا للمعرفة العلمية. لكن بعد دايتون، غدت الحرْفية الإنجيلية التى لا تتزعزع ذات مركزية فى الذهنية الأصولية وأضحى علم الخلق العقيدة الرئيسية للحركة. أضحى من المستحيل مناقشة المسألة عقلانيا، لأن نظرية التطور لم تعد مجرد فرضية علمية بل «رمزا» مصبوغا ببؤس الهزيمة والمذلة بدرجة لا تُمحى. برهن التاريخ المبكر للحركة الأصولية فى العصر الحديث على أنه نموذج معيارى، وغدا على الناقدين أن يدركوا، لدى مهاجمتهم اعتقادا دينيا يبدو ظلاميا أن مثل تلك الهجمة ستجعل أتباعه أكثر تطرفا.

كشفت الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩- ١٩٤٥) عن الكفاءة المرعبة للعنف

الحديث. عزّى تفجير القنبلتين الذريتين بهروشيما وناجازاكى نزعة التدمير الذاتى العدمى الكامنة فى جوهر منجزات الإنسان التكنولوجى الفذة. سايرت القدرة على إلحاق الأذى وتشويه بعضنا خطى التقدم الاقتصادى والعلمى، وبدا الأمر وكأننا نفتقد الحكمة أو الوسيلة للحفاظ على ميولنا العدوانية داخل حدود آمنة صحيحة. كما أن الاكتشاف الصادم لقتل ستة ملايين يهودى بمعسكرات الاعتقال النازية، تلك البشاعة التى كانت قد بدأت فى ألمانيا التى كانت لاعبا قائدا فى التنوير، ألقى بالشكوك على مفهوم التقدم البشرى بأكمله.

أحياناً ما تُصوّر الهلوكوست على أنها انفجار لبربرية ما قبل العصور الحديثة، بل إنه حتى ينظر إليها على أنها تعبير عن الدوافع الدينية التى ظلت مكبوتة فى المجتمع العلمانى. لكن المؤرخين والناقدين الاجتماعيين تحدوا هذه النظرة. فمن المؤكد أن معاداة السامية المسيحية كانت قد ظلت مرضا مستعصيا فى أوروبا منذ الحروب الصليبية؛ وعلى حين أن أفرادا مسيحيين احتجوا على تلك البشاعات وحاولوا إنقاذ جيرانهم اليهود، فقد التزمت طوائف كثيرة الصمت. لم يترك هتلر الكنيسة الكاثوليكية أبدا، وكان ينبغى حرمانه وطرده؛ لكن البابا بيوس الثانى عشر لم يُدنِ البرامج النازية ولم ينأ بنفسه عنها.

لكن تحميل الدين مسئولية الكارثة بكاملها غير دقيق -- بل ربما أنه خطر أيضاً – وكأبعد ما تكون عن التعارض مع مسعى الحداثة العقلانية جيّد التنظيم والتوجه نحو الغاية، فإن كفاءة النازيين البشعة كانت النموذج الأعلى لذاك المسعى. كان الحكام الأوربيون بعامة لدى إقامتهم دولهم الحديثة المركزية قد نفذوا سياسات التطهير العرقى. كما أن الحكومات، ومن أجل استغلال جميع الموارد البشرية المتاحة لهم والحفاظ على الإنتاجية، وجدت أنه

من الضرورى ضم المجموعات الخارجية مثل اليهود إلى التيار الرئيسى. لكن أحداث ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين أوضحت أن هذا التسامح كان سطحيا وأن التعصب القديم كان مازال كامنا يتربص. اعتمد النازيون، من أجل تنفيذ برنامجهم للإبادة الجماعية، على تكنولوجيا العصر الصناعى: خطوط السكك الحديدية، صناعة الكيماويات المتقدمة، والبيروقراطية والإدارة المعقلنة. كان المعسكر استنساخا للمصنع، السمة المميزة للمجتمع الصناعى، لكن إنتاجه الكبير الأساسى كان هو الموت. تورط العلم نفسه فى تجارب اليوچينيا التى كانت تُجرى هناك. كانت الوثنية القومية قد ألهت الجنس الألمانى الآرى بحيث لم يبق مكان لليهود: كانت الهلوكوست، وهى وليدة العنصرية «العلمية»، الحد الأقصى للهندسة الاجتماعية، تلك العملية التى استلهمت أسلوب «استنبات الحدائق» الحديث، حيث يتم استئصال الأعشاب الضارة والزائدة – النموذج الأعلى المنحرف للتخطيط العقلانى الذى يتم فيه إخضاع كل شيء لهدف أوحد محدد بوضوح.

لكن يمكن القول إن الهلوكوست ربما لم تكن تعبيرا عن انحراف للقيم اليهودية المسيحية على وجه التحديد. دائماً ما بيَّن الملحدون بحماس أن رمز الإله كان قد عيَّن حدود القدرات البشرية. فى صميم الأيديولوجيا النازية، كان ثمة توق لم يستوعبوه أبدا للوثنية الجرمانية ما قبل المسيحية وإنكارٌ لله الذى، وكما كان نيتشه قد اقترح، كان يكبح الطموح والحرية الغريزية «الوثنية». من ثم جاءت إبادة من ابتدعوا إله الإنجيل تمثيلا رمزيا لموت الله الذى كان نيتشه قد أعلنه وتفعيلا له.

أو ربما أن السبب الحقيقى للهلوكوست كان الانبعاث الغامض للشعور الدينى فى الثقافة الغربية والطاقات الخبيثة التى أطلقها زواء الأشكال

والطقوس الدينية التى كانت بمثابة قنوات توجه تلك الطاقات فى وجهات حميدة مثمرة. تقليديا، كان تعريف الجحيم فى اللاهوت المسيحى هو غياب الله. وأعادت تلك المعسكرات، بأسلوب مخيف خارق، استنساخ الرموز التقليدية للجحيم: السلخ، التعذيب بالمخلعة، الجلد، العويل، والسخرية، الأجساد المشوهة، والهواء النتن؛ كل تلك استدعت صور جهنم كما صورها الفنانون والشعراء وكتاب المسرحية الأوروبيون. كان معسكر أوشويتز تجليًا قاتما، أمدنا برؤية رهيبة عما تكونه الحياة حينما يغيب الحس بالمقدس، ولا يعود الإنسان - أيًا كان أو كانت - يبجَّل كسرٍ لا تنتهك حرمته.

اعتقد إيلى ويزل، الذى نجا من أوشويتز وحاز على جائزة نوبل، أن الرب قد مات بأوشويتز. كان، أثناء ليلته الأولى بالمعسكر، قد لاحظ الدخان الأسود يتلفلف صاعدا للسماء من فرن إحراق جثث الموتى حيث كانت جثتا شقيقته وأمه تلتهمهما النيران. كتب بعد سنوات يقول: «لن أنسى تلك اللحظات أبدا التى قتلت إلهى وروحى وحولت أحلامى إلى رماد». يذكر كيف أن الجستابو شنق، فى أحد الأيام، طفلا له وجه «ملاك حزين العينين» ظل صامتا، بل كاد يكون هادئاً، وهو يصعد إلى المشنقة. استغرق موت الطفل حوالى ساعة أمام آلاف المتفرجين الذين أُجبروا على الملاحظة. تمتم أحد المساجين خلف ويزل قائلاً: أين الله؟ أين هو؟» وسمع ويزل صوتا داخله يجيب «أين هو؟ إنه هنا - إنه يتدلى هنا من على المشنقة».

يمكن النظر إلى هذه القصة كدلالة خارجية على موت الله الذى أعلنه نيتشه. كيف لنا أن نفسر هذا الشر الهائل الذى نراه فى عالم يُفترض أن يحكمه إله خيّر؟ اعتبر الكاتب اليهودى ريتشارد روبنشتاين أن مدرك الإله هذا لم يعد قابلا للحياة. لكنه يرى أنه لا ينبغى لليهود، الذين نجوا بصعوبة

من الإبادة، التخلى عن دينهم لأن ذلك سيفصلهم عن ماضيهم؛ هذا على الرغم من أن إله اليهود الليبراليين الأخلاقى يبدو معقما مهدئا بأكثر مما يجب: فهو يتجاهل المأساة المتأصلة فى الحياة على أمل أن تتحسن الأمور. وبدلا من ذلك الإله، كان روبنشتاين أكثر ميلا لإله إسحق لوريا الذى قام بعملية «تسيم تسوم» أى الانسحاب أو تفريغ الذات والذى لم يستطع التحكم فى العالم الذى كان قد أوجده. كان المتصوفون قد رأوا الله على أنه «لا شىء» وكان ما حدث فى أوشويتز قد كشف عن خواء الحياة الرهيب التام، وكان تمعن إله لوريا المتخفى En SoF طريقا للولوج إلى حالة اللاوجود Nothingness البدئية التى منها أتينا وإليها نعود. بيد أن اللاهوتى البريطانى لويس چاكوبس اعتقد أنه ليس باستطاعة إله لوريا العاجز إضفاء المعنى على الوجود البشرى وفضّل الحل الكلاسيكى القائل بأن الله يفوق كثيرا ما يستطيع البشر إدراكه أو تخيله وأن أساليبه ليست هى أساليبنا: قد يكون بغير الإمكان فهم الله، لكن يظل لدى الناس خيار وضع ثقتهم فى هذا الإله الذى يفوق التصور ويستعصى على الفهم وبذلك يُقِرّون بوجود معنى حى وسط اللامعنى.

توضح قصة أخرى من أوشويتز كيف كان البعض يفعلون هذا تحديدا. استمر البعض، وهم فى معسكرات الاعتقال، فى دراسة التوراة، والاحتفال بالأعياد، ليس من أجل إرضاء الإله الغاضب، بل لأنهم وجدوا من خلال التجربة أن تلك الطقوس كان تساعدهم على احتمال البشاعات. ذات يوم، قررت إحدى المجموعات اليهودية من نزلاء المعسكر أن تضع الله موضع الاختبار. وفى مواجهة تلك المعاناة التى تفوق التصور، وجدوا المحاجات التقليدية غير مقنعة تماما. فلو أن الله كان كلى القوة والحضور لأمكنه منع

المحرقة، وإذا لم يكن باستطاعته ذلك، إذن فهو عاجز؛ ولو أنه كان قادرا ولم يفعل ذلك بإرادته فهو كائن شائه متوحش. أصدروا حكما بموت الله وأعلن الحاخام الذى ترأس المجموعة الحكم، ثم مضى بهدوء ليعلن حلول موعد الصلاة المسائية. كانت الرسالة هى أن الأفكار عن الله تأتى وتذهب، لكن النضال من أجل العثور على معنى، حتى فى أحلك الظروف، لابد أن يستمر.

إن فكرة الله هى رمز للتسامى الذى يفوق الوصف والتى تم تأويلها بأساليب مختلفة على مر العصور. أما فكرة الإله الحديث - الذى تم تصوره بصفته خالقًا قويًا ذا سطوة، العلة الأولى، الشخصية فوق الطبيعية، تلك المدركات الواقعية، والتى يمكن إثباتها عقلانيا - فهى ظاهرة حديثة، ظهرت فى زمن أكثر تفاؤلا من زمننا، وتعكس توقعا بأن بإمكان العقلانية أن تخضع أوجه الحياة التى تبدو مستعصية على التفسير لتحكُّم العقل. كان هذا الإله بالفعل، وكما اقترح فويرباخ، إسقاطا لحالتنا البشرية فى وقت كان فيه البشر ينجزون تحكما غير مسبوق فى بيئتهم واعتقدوا أن بإمكانهم حل جميع ألغاز الكون. لكن الكثيرون بدأوا يشعرون أيضا أن آمال التنوير قد ماتت هى الأخرى بأوشويتز. فإن من خططوا لتلك المعسكرات وأقاموها كانوا قد استوعبوا الروح الجماعية الكلاسيكية الملحدة للقرن التاسع عشر وأفكارها والتى دفعتهم للاعتقاد بأنهم هم الحقيقة والكمال المطلق الوحيد؛ وبتحويلهم أمتهم إلى صنم، شعروا بأنهم مدفوعون إلى تدمير من رأوهم أعداءً. أما اليوم، فمدركنا عن قوى العقل البشرى أكثر تواضعا. فإن الكم الهائل من الشرور التى شهدناها فى السنوات الأخيرة تتحدى قدرتنا على الانغماس فى الاعتقاد السطحى القائل - كما حاول البعض القول - بأن الله يعلم ما هو فاعل، وأن لديه خطة لا نستطيع سبر أغوارها، أو أن المعاناة تمنح الرجال

والنساء الفرصة لمارسة الفضائل البطولية. ينبغى على أى لاهوت حديث أن ينظر بثبات ودونما وجل فى قلب هذا الظلام الهائل، ويكون على استعداد، إذا استدعى الأمر، لولوج غمامات اللامعرفة.

بعد الحرب العالمية الثانية حاول الفلاسفة واللاهوتيون جميعهم جاهدين، تفحص فكرة الله، فى مسعى منهم لإنقاذها من الفهم الحرفى الذى جعلها غير مصدقة أو معقولة. وفى محاولاتهم تلك كثيرا ما كانوا يلجأون إلى إحياء الأساليب القديمة، قبل الحديثة، للتفكير عن المقدس والحديث عنه. فى سنواته المتأخرة، عمد ڤيتجنستاين إلى تغيير أفكاره. لم يعد يعتقد أنه ينبغى على اللغة تقرير الوقائع فقط، لكنه اعترف أن وظيفة الألفاظ أيضا هى إصدار الأوامر، التعبير عن الوعود وعن العواطف. وبعد أن أدار ظهره لطموحه المبكر لإرساء أسلوب أوحد للوصول إلى الحقيقة، أقر ڤيتجنستاين بوجود أعداد لا تحصى من الخطابات الاجتماعية، كل منها ذو معنى مختلف – لكن فقط فى سياقه الخاص. من ثم، رأى أنه من الخطأ الجسيم «جعل العقيدة الدينية شأنا يجرى إثباته بالأدلة بالأسلوب الذى يجرى به إثبات الحقائق العلمية»، لأن اللغة الدينية تعمل «على مستوى مختلف تماما». قال إن الوضعيين والملحدين الذين يطبقون معايير العقلانية والآراء البدهية على الدين، وهؤلاء اللاهوتيين الذين حاولوا إثبات وجود الله علميا قد أحدثوا «ضررا هائلاً» لأن ذلك يضمر أن الله حقيقة خارجية – وهى فكرة غير مقبولة تماما من ڤيتجنستاين الذى أصر قائلاً: «إذا فكرتُ فى الله على أنه كائن آخر خارج ذاتى، وأنه فقط يفوقنى قوة وسطوة إلى أبعد الحدود، فسأعتبر أن من واجبى أن أتحداه». ذهب إلى أن لغة الدين رمزية بشكل جوهرى؛ وتصبح «مغيثة» إذا فُسِّرت حرفيا، لكنها كلغة رمزية باستطاعتها تجسيد الحقيقة المتسامية كما تفعل

قصص تولستوى القصيرة. لا تعمد الأعمال الفنية إلى مناقشة القضايا التى تعرضها والإيتان بالحجج والأدلة، لكنها تستدعى إلى الوجود، بأسلوب ما، تلك الحقيقة المبهمة التى تستثيرها. لكن ولأن الحقيقة المتسامية لا توصف «مدهشة بدرجة لا تستطيع الكلمات التعبير عنها»- فلن نعرف الله أبدا بمجرد الحديث عنه. علينا تغيير سلوكنا «أن نحاول مساعدة الآخرين» وننبذ الأنانية. اعتقد ڤيتجنستاين أنه، إذا استطاع يوما ما أن يجعل الطبيعة بكاملها «تسجد باستسلام وتواضع لله، حتى التراب» فإن الله، إذا جاز التعبير، سيأتى إليه.

أما مارتن هايدجر الفيلسوف الألمانى فلم يأبه بالإله المشخصن الحديث - لكنه رأى «الكينونة Sein» بصفتها الحقيقة الأسمى. ليست كائنا، وليس لها علاقة أو شبه بأى واقع نعرفه؛ فهى «آخر» بالكامل، وينبغى من أجل الدقة، أن نسميها «عَدَمًا». بيد أنه، وعلى سبيل التناقض قال إن الكينونة أكثر اكتمالا من أى كائن بعينه seiender. وعلى الرغم من تساميها المطلق، فإن باستطاعتنا اكتساب بعض الفهم لها - لكن ليس من خلال التفحص العلمى العدوانى. بدلا من ذلك علينا أن ننمى ما أسماه هايدجر «التفكير البدائى»، موقف مُنْصت متلقٍ يسمه الصمت، وليست هذه عملية منطقية أو شيئاً نفعله. الأحرى أنه شيء يحدث لنا، إشراق - يكاد يكون كشفا أو تنزيلا. ليست الكينونة حقيقة واقعية يمكننا إدراكها مرة وإلى الأبد، لكنها فراسة أو وعى ننميه بمرور الزمن، بالتكرار والمراكمة. علينا إغراق أنفسنا فى هذا التوجه الذهنى مرة بعد مرة، مثلما يحاول المؤرخ تكرارا، أن يفتح ذاته على الشخصية أو الفترة التاريخية التى يدرسها ويماهيها معها.

اعتقد هايدجر أن رجال اللاهوت قد قلّصوا الله إلى مجرد كائن. أصبح

الله «شخصا آخر» واللاهوت علما وضعيا. لذا، اعتقد هايدجر فى أعماله المبكرة أنه من المهم تقويض الاعتقاد فى هذا «الإله» كى نستطيع استعادة حس بالكينونة. رأى أن إله الفلاسفة، الذى هو اختراع حديث نمطى، قد مات وأصبح من المستحيل الصلاة لمثل ذلك الإله. اعتقد أن ذلك كان زمن نضوب هائل، وأن الهيمنة التكنولوجية على الأرض قد أدت إلى العدمية التى تنبأ بها نيتشه لأنها جعلتنا ننسى الكينونة. لكنه فى أعماله المتأخرة، رأى هايدجر، أن من الأمور المشجعة أن الله قد أصبح غير مصدق وذلك لأن الناس أصبحوا على وعى بوجود خواء، غياب فى جوهر حياتهم. قال إنه سيصبح بإمكاننا، من خلال ممارسة «التفكير» التأملى أن نتعلم أن نخبر ما أسماه هايدجر «عودة المقدس» وحينما لا نعود متورطين فى الانشغال بمجرد كائنات علينا تنمية القدرة على الانتظار البدائى حيث تستطيع الكينونة، إذا جاز التعبير، «التحدث» إلينا مباشرة.

شعر الكثيرون بالاستياء لرفض هايدجر الإدانة الصريحة للاشتراكية القومية (النازية) بعد الحرب. لكن على الرغم من ذلك فقد كانت أفكاره ملهمة إلى أقصى حد وتأثر بها جيل كامل من اللاهوتيين المسيحيين. أما رودولف بولتمان (١٨٨٤- ١٩٧٦) فقد أصر على ضرورة تجريد الله من التشيؤ والموضوعية وعلى أن الكتاب المقدس لا ينقل معلومات عن وقائع، ويمكن فهمه فقط حينما يستغرق المسيحيون وجوديا فى عقيدتهم. أوضح ذلك بقوله «لا يعنى الإيمان بالصليب بأن نشغل أنفسنا بحادث موضوعى، بل الأحرى أن نجعل الصليب صليبنا». فقد فقد الأوربيون الحس بأن تعاليمهم ومبادئهم هى مجرد إيماءات نحو التسامى. أوضح أن نهجهم الحرْفى هو إساءة فهم تام لهدف الأسطورة «الذى لا يتمثل» فى تقديم صورة موضوعية للعالم كما هو..

فلا يجوز تأويل الأسطورة كوزمولوجياً (من منطلق علوم الكون) بل وجودياً، بل إنه لا يمكن بدء التأويل الإنجيلي دونما ارتباط شخصي بالنص، ومن ثم فإن الموضوعية العلمية غريبة على الدين بمثل ما هي غريبة على الفن. يصبح الدين ممكنا فقط حينما يحفز الناس للسؤال عن وجودهم الشخصي ويصبح باستطاعتهم الإنصات إلى المزاعم التي يأتي بها النص. رأى أننا إذا تفحصنا الكتاب المقدس بعناية سيتضح لنا أن المسيح لم ينظر إلى الله بصفته «موضوعا للتفكير أو التكهن»؛ بل كمطلب وجودي «سطوة تدفع الإنسان إلى اتخاذ القرار، تواجهه في تطلبه للخير». ومثل هايدجر، أدرك بولتمان أن الحس بالمقدس ليس شيئاً يتم إدراكه مرة وإلى الأبد؛ لكنه يأتينا تكرارا، من خلال التيقظ الدائم لمطالب اللحظة. لم يكن يتحدث عن تجربة غرائبية صوفية روحية. فإنه، وقد عاش خلال سنوات النازية، كان يعرف أن الرجال والنساء كثيرا، ما يواجَهون في مثل تلك الملابسات بمطلب داخلي (باطني) يبدو وأنه آتٍ من خارج أنفسهم ولا يستطيعون رفضه بدون إنكار ما هو أكثر مصداقية بالنسبة لهم. من ثم، فالله مطلب مطلق يجذب الناس خارج نطاق مصالحهم الذاتية وأنويتهم، وإلى التسامي.

وُلد بول تيليتش (١٨٨٦- ١٩٦٥) في بروسيا وعمل رجل دين بالجيش بالخنادق في الحرب العالمية الأولى، التي عاني بعدها من حالتي انهيار خطيرتين. وفيما بعد أصبح أستاذ اللاهوت بجامعة فرانكفورت، وحينما فصله النازيون عام ١٩٣٣، هاجر إلى الولايات المتحدة. رأى أن الإله الحديث هو مجرد وثنية ينبغي على البشر التخلي عنها:

«إن مفهوم الإله الشخصي الذي يتدخل في الأحداث الطبيعية أو على أنه علة مستقلة للأحداث الطبيعية يجعل من الله شيئاً طبيعياً إلى جانب الأشياء

الأخرى، شيئا بين الأشياء الأخرى، أو كائنا بين الكائنات الأخرى، وربما يكون أعلاها، بيد أنه مجرد كائن. ليس هذا فقط تدميرا للنظام الطبيعى بل الأخطر هو أنه تدمير لأية فكرة ذات معنى عن الله».

اعتقد أن مفهوم الإله الذى يتدخل فى الحرية البشرية يجعل منه طاغية لا يختلف عن البشر الطغاة الذين أنزلوا الدمار بالعالم فى التاريخ القريب. إن الإله الذى يُتخيل على أنه «شخص يعيش فى عالمه الخاص»، «ذاتٌ» يخاطبها الآخرون بإجلال، هو مجرد كائن. فحتى الكائن الأعظم لا يعدو أن يكون مجرد كائن؛ الحلقة الأخيرة فى سلسلة من الكائنات. أصر تيليتش على أنه «صنم»، تركيبة بشرية أصبحت شيئاً مطلقا. ذهب إلى أن البشر، وكما أوضح التاريخ القريب، لديهم نزوع مزمن متأصل للوثنية. علق تيليتش بالقول «إن فكرة أن العقل البشرى هو مُصنِّع» دائم للأصنام هى أحد أعمق ما يقال عن أسلوب تفكيرنا فى الله. بل إن حتى اللاهوت الأرثوذكسى لا يتعدى كونه وثنية». أما الإلحاد الذى يرفض بقوة الاعتراف بإله قد تم تقليصه إلى مجرد كائن فهو فعل دينى.

لقرون عديدة مكنت رموز الإله والعناية الإلهية الناس من النظر خلال أزمان الشدة والرخاء للحياة الدنيوية فى محاولة منهم أن يلمحوا ولو وميضا من الكينونة ذاتها. ساعدهم بذلك على تحمل بشاعات الحياة ورعب الموت، لكن الآن، هكذا رأى تيليتش، فقد نسى الكثيرون كيفية تأويل الرموز القديمة واعتبروها محض وقائع. من ثم، غدت تلك الرموز معتمة مبهمة ولم يعد التسامى يسطع من خلالها. وبحدوث هذا فقدت تلك الرموز تأثيرها وماتت، وهكذا، فحينما نتحدث عن هذه الرموز، بأسلوب حَرْفى، نأتى بإفادات غير دقيقة وغير صحيحة. ولهذا السبب كان بإمكان تيليتش مثل أى من اللاهوتيين

قبل الحداثيين أن يقرر، وبدون أى تحفظ أن «الله غير موجود فهو كينونة هى ذاتها خارج نطاق الجوهر والوجود. من ثم، فالقول بأن الله موجود هو إنكار له». لم يكن هذا، وكما اعتقد كثير من معاصريه، نصاً إلحاديا:

«لم يعد باستطاعتنا التحدث عن الله بسهولة، إلى أى شخص، لأنه سيسأل: هل الله موجود؟ والآن فإن توجيه هذا السؤال هو ذاته دليل على أن الرموز الدالة على الله قد أصبحت بلا معنى، لأن الإله المذكور فى هذا السؤال هو أحد الأشياء التى لا حصر لها فى الزمان والمكان والتى قد تكون موجودة أو غير موجودة. وليس هذا هو المعنى الصحيح على الإطلاق المقصود به الله».

رأى أن الله لا يمكن أبدا أن يكون موضوعا للمعرفة مثله مثل الموضوعات والأشخاص التى نراها حولنا. يتطلب النظر من خلال الرمز المحدود إلى الحقيقة - إلى الله الذى وراء «الإله» (الذى نعرفه) والذى يكمن خارج نطاق الاعتقاد (فى وجوده) - يتطلب فعل شجاعة؛ علينا مجابهة رمز محدود كى نعثر «على الله الذى لا يظهر إلا حينما يختفى الإله (الذى نعتقد فى وجوده موضوعيا) وسط القلق الذى تولده الشكوك».

كان يروق لتيليتش أن يُسمى الله أساس الكينونة. ومثل الأتمن atman (الذات الكونية الخالدة) فى نصوص الـ Upanishads الهندوسية، والتى، إلى جانب تطابقها مع البرهمن، كانت أيضا الجوهر الأعمق للذات الفردية، فإن ما نسميه «الله» هو أيضا جوهر وجودنا. من ثم، لا يعمل الحس بالمشاركة فى الذات الإلهية على اغترابنا عن أنفسنا أو عن العالم، كما كان ملحدو القرن التاسع عشر يضمرون، بل يعمل على عودتنا إلى أنفسنا. بيد أن تيليتش، مثل بولتمان، لم يعتبر خبرة الكينونة حالة غرائبية. لم يكن ثمة ما يُميزها عن أى من الخبرات العاطفية أو العقلية الأخرى لأنها تتخلل تلك

الخبرات ولا يمكن فصلها عنها، وعلى هذا فمن غير الدقة أن يقول أحدهم «إننى الآن أمر بخبرة روحية». ليس لوعينا بالله مُسمًّى خاص به، لكنه جوهرى لمشاعرنا العادية بالشجاعة والأمل أو اليأس. أسمىَ تيليتش الله أيضا «الاهتمام النهائى»؛ ومثل بولتمان، اعتقد أننا نخبر المقدس بالتزامنا بالمطلق، بالحقيقية النهائية، والمحبة، والجمال والعدالة والتراحم - حتى لو اقتضى هذا التضحية بأنفسنا.

هيمن الفيلسوف والراهب الجزويتى الألمانى كارل راهنر (١٩٠٤- ١٩٨٤) والذى كان تلميذا لهايدجر، على الفكر الكاثوليكى فى منتصف القرن العشرين. أصر على أن اللاهوت ليس قائمة من المبادئ والتعاليم تورَّث تلقائيا بصفتها حقائق بدهية. فلابد وأن تكون تلك التعليمات متجذرة فى الظروف الواقعية التى يعشها الرجال والنساء، وتعكس الأسلوب الذى به يعرفون، يدركون ويخبرون الحقائق. لم يصل الناس إلى معرفة ما الله من خلال حل الألغاز العقائدية، بل من خلال وعيهم بأساليب عمل طبيعتهم البشرية. كان راهنر يدعو إلى نسخة مما أسماه بودا «اليقظة mindfulness»: حينما نحاول جاهدين الوصول إلى معنى للعالم، دائماً ما نتخطى ذواتنا فى سعينا للفهم. من ثم فإن كل فعل معرفة، وكل فعل حب، خبرة متسامية لأننا نُجبَر على التمدد خارج نطاق الحدود الضيقة لذواتنا. وعلى الدوام، نجد أننا فى خبراتنا اليومية نتعثر فى شىء يأخذنا خارج نطاق أنفسنا، ومن ثم، فإن التسامى جزء لا يتجزأ من الحال البشرى.

أكد راهنر على أهمية الغموض، الذى هو ببساطة أحد أوجه البشرية. ليس المتسامى شيئاً مضافا، شيئا منفصلا عن الوجود المعتاد، لأن التسامى يعنى «التخطى». حينما نعرف كائنات أخرى فى هذا العالم، أو نختارها أو نحبها،

علينا أن نتخطى أنفسنا؛ وحينما نحاول تخطى كل الكائنات المحددة، نتحرك باتجاه ما يكمن متجاوزاً الكلمات والمفاهيم والمصنفات. هذا اللغز الغامض، الذى يتحدى الوصف، هو الله. لم يكن المقصود بالتعاليم والمبادئ الدينية أن تشرح هذا السر أو تُعرّفه؛ فهى رمزية فقط. تُفصح المبادئ والتعاليم عن حِسِّنا بما لا يمكن فهمه أو التعبير عنه وتجعلنا نعيه. من ثم، فإن الإفادة الدوغماتية هى فقط «وسيلة التعبير عن كينونة يشار إليها خارج نطاق ذاتها أو خارج نطاق أى شىء متخيل».

رفض برنارد لونرجان (١٩٠٤- ١٩٨٤) الراهب الكندى الجزويتى الاعتقاد الوضعى بأن كل المعرفة الموثوقة تُستمد من المعطيات الحسية الخارجية. رأى فى كتابه «البصيرة: دراسة عن الفهم البشرى» (١٩٥٧) أن المعرفة تقتضى أكثر من مجرد النظر، بل إنها تتطلب بصيرة، القدرة على نظرة تخترق الموضوع وتتمعن فيه بكل صيغه المتنوعة: الرياضية، العلمية، الفنية، الأخلاقية، وأخيراً الميتافيزيقية، وباستمرار نجد أن شيئاً ما يراوغنا: يستحثنا على مزيد من التحرك قدما إذا أردنا أن نكتسب الحكمة. يشعر جميع البشر فى كل الثقافات بنفس الاحتياجات الماسة - إلى أن يكونوا أذكياء، مسئولين، عقلانيين، وإذا اقتضت الظروف، إلى أن يتغيروا. تجذبنا كل تلك الاحتياجات إلى العالم المتسامى، إلى ما هو حقيقى وغير مشروط، الذى يُسمّى فى العالم المسيحى «الله». لكن توضيح كلية حضور الله هذا لا يُجبر أحداً على القبول به. بيّن لونرجان فى النهاية أن كتابه لا يخرج عن كونه مجموعة من الدلالات (العلامات) التى ينبغى على القراء تبنيها وجعلها ملكهم. وهذه مهمة لابد لكل شخص من إكمالها بنفسه ولنفسه.

منذ الثورة العلمية فى عشرينيات القرن العشرين، ظلت ثمة قناعة، متنامية

أن «عدم وجود سبيل إلى المعرفة» هو جزء لا يمكن استئصاله من تجربتنا البشرية. فى عام ١٩٦٢، نشر المفكر الأمريكى توماس كون كتاب «بنية الثورات العلمية» نقد فيه نظرية پوپر عن التكذيب المنهجى للنظريات العلمية الموجودة، لكنه أيضا قوض القناعة الأكثر قِدماً بأن تاريخ العلم يمثل تقدما خطياً عقلانياً غير مقيّد باتجاه دائم لإنجاز أكثر دقة للحقيقة الموضوعية. اعتقد كون أن أذكياء، مسئولين، عقلانيين، وإذا اقتضت الضرورة، إلى أن الاختبارات التراكمية للفرضيات هى فقط جزء من القصة. ففى الفترات «النظامية العادية» يقوم العلماء، بالفعل بتفحص نظرياتهم واختبارها، لكن، وبدلا من محاولة التوصل إلى حقيقة جديدة، فإنهم، فى واقع الأمر يسعون إلى ترسيخ النموذج العلمى المعيارى لزمانهم. يعمل المدرسون، والنصوص على دعم الأرثوذكسية والإجماع ويميلون إلى تجاهل أى شىء يتحداه؛ ليس بوسعهم تخطى النموذج المعيادى الراهن، والذى يصبح، وقد اكتسب القناعة والجمود بهذا الأسلوب، مماثلا للدوغما اللاهوتية المتيبسة. لكن يحدث – كما فى عشرينيات القرن العشرين– أن تلى الفترة «العادية» نقلة دراماتيكية فى النموذج المعيارى ويصبح من غير الممكن مقاومة حالات عدم اليقين المتراكمة ونتائج التجارب المحيرة، ويدخل العلماء فى جدالات مع بعضهم للتوصل إلى نموذج معيارى جديد. قال كون إن تلك ليست عملية عقلانية؛ بل تتشكل من انطلاقات خيالية غير متنبأ بها فى المجهول، جميعها متأثرة بالاستعارات، والصور، والتكهنات المستمدة من جميع المجالات. يبدو وأن كون كان يوحى بأن العوامل الجمالية، والاجتماعية، والتاريخية والنفسية تتدخل أيضا فى تلك المسيرة، وأن مثال «العلم البحت» هو مجرد سراب. وبمجرد أن يترسخ النموذج المعيارى الجديد، تبدأ فترة «عادية» جديدة يعمل أثناءها العلماء

للمصادقة على النموذج الجديد، ويتغاضون عن التلميحات بعدم عصمته من الخطأ، إلى أن يحدث الاختراق الكبير التالى.

رأى البعض أن المعرفة العلمية التى هبطت على العالم الحديث المبكر بدت وكأنما هى كشف أو تنزيل ولم تكن مختلفة جوهريا عن الفهم المستمد من العلوم الإنسانية. ذهب مايكل بوليانى (١٨٩١- ١٩٧٦) الكيميائى وفيلسوف العلم، فى كتابه «المعرفة والكينونة» إلى أن جميع المعرفة مضمرة مُستبطنة ومُلهمة أكثر من كونها مكتسبة موضوعيا بأسلوب واعٍ. جذب الانتباه إلى المعرفة العَمَلية التى تم تجاهلها إلى حد كبير فى التركيز الحديث على الفهم النظرى: نتعلم السباحة والرقص دون أن نستطيع تفسير كيف تحدث تلك الأنشطة على وجه التجديد. نتعرف على وجه صديق لنا دون أن نستطيع تحديد ما نتعرف عليه بالضبط. ليس إدراكنا للعالم الخارجى استيعابا آليا مباشرا للمعطيات. فنحن نقوم بإدماج عدد كبير من الأشياء فى وعيٍ بؤرى، ونُخضعها لإطار تأويلى متجذر عميق بدرجة عدم استطاعتنا جعله جليًّا مُحددّا. تبز سرعة هذا الدمج وتعقيدها بسهولة عمليات الفهم والاستدلال المنطقى المتثاقلة نسبيا. بمجرد أن نعرف كيف نقود السيارة «يُنقل نص كتاب التعليم إلى مؤخرة ذهن السائق، ويُنقل بشكل يكاد يكون كليا إلى العمليات المضمرة لمهارة القيادة».

زعم بوليانى أننا حينما نتعلم إحدى المهارات فنحن نسكن الأفعال العضلية التى لا تحصى التى نؤديها دون أن نعرف تحديدا كيف ننجزها. رأى أن كل الفهم يماثل تلك العملية. نستبطن لغة، أو قصيدة «ونجعل أنفسنا نقطنها. تطوّر تلك الامتدادات لأنفسنا مَلَكاتٍ جديدة فينا؛ وهكذا يعمل تعليمنا بكامله؛ وفيما يستبطن كل منا الأرث الحضارى، ينمو ليصبح شخصا ينظر

إلى العالم ويخبر الحياة فى ضوء تلك النظرة المستبطنة». وكما نتبين، فليس هذا مختلفا عن إصرار الكبدوقيين على أن المعرفة بالله لا تُكتسب فقط من خلال العمليات العقلية بل أيضا من خلال المشاركة الجسدية فى التقاليد الطقوسية الكنسية التى تجعل الناس ينفتحون على شكل من المعرفة من خلال الصمت لا يمكن التلفظ به بوضوح.

ذهب بولياني إلى أن المنهج العلمى ليس مجرد شأن تقدم من حالة من الجهل إلى الموضوعية؛ ومثلما هو الحال فى العلوم الإنسانية، فإن الأكثر احتمالا هو أنه يتكون من حركة أكثر تعقيداً من المعرفة الجلية المحددة إلى المعرفة المضمرة. فالعلماء، ولكى تنجح أبحاثهم، غالبا ما يكون عليهم الاعتقاد فى أشياء يعرفون أنها سيثبت خطؤها لاحقا - هذا على الرغم من عدم تأكدهم أى من قناعاتهم الراهنة سيتم التخلى عنها. ولأن ثمة الكثير مما لا يمكن إثباته بالبرهان، يوجد فى العلم دائما عنصر مما يسميه المتدينون «الإيمان» - على غرار الإيمان الذى أبداه الفيزيائيون بنظرية النسبية لأينشتاين فى غياب برهان إمبريقى عليها. تتكون العقلانية العلمية إلى حد كبير، من حل المشاكل والمسائل، وهذا نهج يؤدى بالفعل إلى التقدم المنهجى: بعد حل إحدى المشاكل، يصبح بالإمكان وضعها جانبا، ثم التحرك للتعاطى مع المشكلة التالية. لكن لا يمكن تطبيق هذا النهج على العلوم الإنسانية. لأن المشاكل التى تجابهها تلك العلوم، مشاكل مثل الموت، الأسى، الشر، أو طبيعة السعادة لا تقبل حلا قاطعا حاسما. يمكن أن يقضى أحدهم عمره مشغولا بإحدى القصائد قبل أن تكشف له عن مكنوناتها كاملة. قد يكون هذا النوع من التمعن مختلفا عن التفكير المنطقى لكنه ليس أسلوبا لا عقلانيا؛ إنه يماثل «التفكير» الذى كان هايدجر قد وصفه: تكراريا، تَدرُّجيا، ومُتلقياً. يميز

الفيلسوف الفرنسى جبرييل مارسِل بين «المشكلة»: «لا شىء يعيق طريقى، فهى موجودة أمامى بكاملها»، واللغز، «شىء أجد نفسى أسيرته ولا يوجد جوهره بكامله أمامى». علينا التخلص من المشكلة قبل أن نتمكن من المضى قدما، لكننا مجبرون على المشاركة فى اللغز - بمثل ما كان الإغريق يلقون بأنفسهم فى خضم طقوس الأسرار بألّيوسيس فى محاولة منهم لمصارعة فكرة الزوال البشرى وإبصار وميض متسامٍ. وهكذا يرى مارسل أن اللغز المبهم هو «شىء آخر أجد نفسى متورطا فيه، لذا، يمكن التفكير فيه على أنه مجال يفقد التمييز فيه بين ما بداخلى وما هو أمامى معناه ومصداقيته الجوهرية». طبعا، من الممكن دائما - وكما يفعل المحدثون - تحويل السر أو اللغز إلى مشكلة ومحاولة حلها بتطبيق الأسلوب المناسب. ومن الأمور الدالة أن القصص البوليسية اليوم التى تقوم على أساس مشكلة أصبحت تسمى «ألغازا». لكن هذا، بالنسبة لمارسل «إجراء خبيث فى جوهره» والذى قد يكون أحد أعراض «فساد الذكاء».

وهكذا بدأ الفلاسفة والعلماء فى العودة إلى نهج أكثر صمتا فى ابتغائهم للمعرفة. لكن إرث دنيس، وتوماس الإكوينى، وإكهارت كان قد اختفى تحت السطح فى العصر الحديث بدرجة أن غالبية الطوائف والأتباع الأكثر تدينا لم يكن لديهم علم به. كانوا مازالوا ينزعون إلى التفكير فى الله بالأسلوب الحديث، كحقيقة موضوعية «موجودة هناك» فى مكان ما، وبالإمكان تصنيفه مثل أى كائن آخر. مثلا، فى الخمسينيات، حفظتُ عن ظهر قلب إجابة السؤال «ما الله؟» من كتُب الخلاصة الدينية الكاثوليكية وكانت: «الله هو الروح الأعظم، الذى وحده يوجد من نفسه، وهو مطلق فى جميع نواحى كماله». لابد أن مثل تلك الإجابة لم تكن لتُسعد دنيس، آنسلم، أو الإكوينى، لم تتردد الإجابة فى ذلك

الكتيب فى الجزم بانه بالإمكان «تعريف» (وهى كلمة تعنى حرفيا وضع الحدود لشىء ما) حقيقة متسامية لابد وأنها تفوق كل الألفاظ والمفاهيم.

لا غرو إذن أن كثيرا ممن لا يأخذون الأمور على علاتها لم يستطيعوا الاعتقاد فى وجود مثل ذلك الإله القصى المُجرّد. وهكذا، ففى أواسط القرن العشرين كان من الشائع تخيل أن العلمانية هى الأيديولوجيا القادمة وأن الدين لن يلعب أبدا أى دور مرة أخرى فى الحياة العامة. وعلى الرغم من ذلك، لم يكن يُعتقد أن الإلحاد خيار سهل. تحدث جان بول سارتر (١٩٠٥- ١٩٨٠) عن ثقب له هيئة الله فى الوعى البشرى حيث ظل المقدس موجودا به دائما. فالرغبة فى الله متعضونة فى الطبيعة البشرية التى لا تستطيع تحمل اللامعنى المطلق للكون. رأى سارتر أننا اخترعنا الإله من أجل تفسير ما لا تفسير له؛ وأن الله هو البشرية مؤلّهة. لكن حتى إذا كان الله موجودا، هكذا زعم سارتر، لكان من الضرورى رفضه لأن هذا الإله ينكر علينا حريتنا. لكن لم تأت مثل تلك الأفكار بعقيدةً يشعر معها المرء بالارتياح، فقد كانت تتطلب تقبّلا للحقيقة القاسية القائلة بأنه ليس ثمة معنى لحياتنا- أى أنها تتطلب فعلا بطوليا يأتى معه بتأليه للحرية، وإنكارٍ لجزء متأصل فى طبيعتنا فى آن.

لم يكن باستطاعة ألبير كامو (١٩١٣- ١٩٦٠) التصديق على حلم القرن التاسع عشر ببشرية مؤلهة. رأى أن الموت يجعل حياتنا لا معنى لها، ومن ثم فإن أية فلسفة تحاول أن تجد معنى لحياة الإنسان هى مجرد وهم وخداع. ينبغى علينا الاستغناء عن فكرة الإله وأن نركز عنايتنا واهتمامنا على العالم. لكن هذا لن يأتى معه بأى تحرر. فى كتابه «أسطورة سيزيف» (١٩٤٢) بيّن كامو أن إلغاء الإله يتطلب نضالا يائسا يدوم طوال الحياة بدرجة يصبح معها من المستحيل إضفاء أى منطق على مثل هذا النضال. كان سيزيف، ملك كورنثيا القديمة، قد تحدى الآلهة من منطلق عشقه للحياة وكراهيته للموت.

وكعقاب له، حُكِم عليه أن يستمر إلى الأبد وهو يقوم بمهمة عبثية: كان عليه كل يوم أن يدحرج صخرة كبيرة إلى أعلى الجبل، لكنها حينما كانت تصل القمة، كانت تتدحرج مرة أخرى إلى الأرض. من ثم، كان على سيزيف أن يبدأ من جديد. كانت تلك صورة لعبثية الحياة البشرية التى لا تستطيع حتى فكرة الموت أن تخلصنا منها. أ من الممكن أن نحس بالسعادة ونحن نعلم أننا مهزومون حتى قبل أن نبدأ؟ لكن كامو يعتقد أن السعادة ممكنة إذا قمنا بجهد بطولى لخلق معنانا الخاص فى مواجهة الموت والعبثية:

«أتركُ سيزيف أسفل الجبل! دائماً ما يجد المرء عِبْأَه مرة أخرى، لكن سيزيف يعلمنا الوفاء الأعلى للمبدأ الذى يُنكر الآلهة ويبطل تأثيرها ويقوم برفع الصخر. ينتهى هو أيضا إلى أن كل شىء بخير. لا يبدو له الكون، منذ آنذاك فصاعداً، وقد أصبح لا سيد له، عقيما أو عبثيا. كل ذرة من تلك الصخرة، كل رقاقة معدنية من ذلك الجبل الذى يملؤه الليل، تشكل عالما بنفسها، يكفى جهد الصعود نفسه للوصول إلى الأعالى ملء قلب الإنسان. علينا أن نتخيل سيزيف سعيدا».

لكن، وجد الكثيرون، فى أواسط القرن العشرين، من المستحيل تخيل أن التخلص من الله سيؤدى إلى عالم شجاع جديد؛ لم يكن ثمة تفاؤل تنويرى بعقلانية الوجود البشرى يبعث على السكينة. اعتنق كامو حالة عدم المعرفة. لم يكن يعرف يقينا أن الله غير موجود؛ لكنه اختار أن يعتقد ذلك. علينا أن نعيش مع جهلنا فى كون صامت فى وجه ما نطرحه من أسئلة.

بيد أنه، وفى غضون عقد من وفاة كامو، كان العالم قد تغير جذريا. كان ثمة تمرد ضد روح الحداثة، ومعتقداتها، ثمة أشكال جديدة من التدين، ونوع جديد من الإلحاد، وتعبير زاعق أجش عن النهم لليقين.



12

أمات الإله؟

فى ستينيات القرن الماضى شهدت أوروبا انحسارا للإيمان على نحو يثير الانتباه: تلى ازدياد التمسك بتعاليم الدين أثناء سنوات التقشف فى أعقاب الحرب العالمية الثانية توقف البريطانيين بأعداد غير مسبوقة عند الذهاب إلى الكنائس واستمر التراجع على حاله منذ ذلك الحين حيث أظهر استطلاع رأى حديث أن نسبة البريطانيين الذين يؤدون الصلاة فى الكنيسة بانتظام لا تزيد عن ستة بالمائة. فى ستينيات القرن الماضى أعلن علماء الاجتماع الأوروبيون والأمريكيون انتصار العلمانية وظهرت رواية «المدينة العلمانية» (١٩٦٥) لعالم اللاهوت الأمريكى هارفى كوكس والتى احتلت قائمة أعلى المبيعات وفيها يؤكد موت الإله وأن محور الدين من آنذاك فصاعدا هو الإنسانية وليس إلها غيبيا، وأنه إن عجزت الكنيسة عن استيعاب هذه المبادئ الجديدة فمآلها الاندثار.

وكان نزول الدين عن مكانته واحدة من علامات شتى على تحولات ثقافية كبرى فى ذلك العقد الذى شهد تهاوى كيانات مؤسسية أوجدتها الحداثة. ومن أمثلة تلك التحولات تخفيف قبضة الرقابة وتقنين الشذوذ والإجهاض وصار الحصول على الطلاق أكثر يسرا ونشطت الحركة النسائية مطالبة بالمساواة بين الجنسين وعبّر الشباب عن تذمرهم وسخطهم على المبادئ الأخلاقية الحديثة التى يعتنقها آباؤهم وتمادوا فنادوا بمجتمع أكثر عدلاً ومساواة وأعلنوا احتجاجهم على النهج المادى لحكوماتهم رافضين الانخراط فى الحروب التى تدخل فيها بلادهم أو الدراسة فى جامعاتها فكأنهم خلقوا مجتمعا بديلا تمردا منهم على التيار السائد.

رأى البعض فى موجة العلمانية الجديدة اكتمال المبادئ والمثل العقلانية

التى أفرزها عصر التنوير ورأى البعض الآخر فترة الستينيات إيذانا بنهاية مشروع التنوير وبدء عصر ما بعد الحداثة، وأصبحت جميع الحقائق التى طالما كانت بدهية محل شك وتساؤل كتعاليم المسيحية ووضع المرأة وبُنى السلطتين الاجتماعية والأخلاقية وساد شك حيال دور العلم وما قد يسفر عنه التقدم المستمر ومثال العقلانية الذى أفرزه عصر التنوير. صارت ثنائيات العقل/ الجسد والروح/ المادة والعقل/ الشعور مثار تساؤل. أخيراً استطاع من هم فى «المرتبة الدنيا» من الذين هُمِّشوا وقُهِروا طيلة العصر الحديث مثل النساء والمثليين والسود والسكان الأصليين لبعض البلاد والشعوب المستعمرة أن يتحولوا لأصحاب حقوق يطالبون بها وشرعوا فى نيل تحررهم.

ولم يعد الإلحاد مَسبَّة. فكما تنبأ نيتشه ماتت فكرة وجود الله ولأول مرة لم

يعد عامة الناس ممن لا ينتمون إلى فئة العلماء أو الفلاسفة الحاملين لمشعل الريادة يجدون غضاضة فى المجاهرة بإلحادهم دون أن ينفقوا الوقت فى دراسة الأدلة العلمية أو العقلية النافية لوجود الله، فقد أصبح الله عند الكثير من الأوروبيين فكرة لا طائل منها وعبثا لا داعى له. وكما بيّن الفيلسوفان السياسيان أنطونيو نيجرى ومايكل هارت:

«إن نفى وجود الله لا يستمد أدلته من عالم الغيبيات بل من الواقع القاسى أمام أعيننا: فى ميادين القتال التى شهدت معارك (وطنية) فى الحربين العالميتين الأولى والثانية، من مجازر ڤيردن إلى أفران النازى وإبادة الآلاف فى لمح البصر فى هيروشيما ونجازاكى وقصف فيتنام وكمبوديا جواً ومن مجازر ستيف وسويتو إلى مجازر صبرا وشاتيلا والقائمة طويلة يعجز عن احتمال ما تنطوى عليه من معاناة من كان فى جلد وصبر نبى الله أيوب».

ومن ناحية أخرى ظهرت العقيدة الدينية كقوة مناوئة للسلام كما فى أغنية چون لينون «تخيل» التى ذاعت عام ١٩٧١ وفيها يتطلع إلى عالم ليس فيه جنة ولا نار «لا شىء فوقنا سوى السماء» وبدا أن التخلص من الله كفيلٌ بحل مشاكل العالم وهو اعتقاد يُبسِّط الأمور لدرجة مخلة إذ إن الكثير من الصراعات التى ألهمت الدعوة إلى إحلال السلام نبعت من خلل فى توازن القوى السياسية والوطنية العلمانية والصرا ع على السيطرة على العالم. وكان الدين طرفاً فى كثير من هذه الفظائع كما حدث فى أيرلندا الشمالية والشرق الأوسط حيث كان الدين دليل انتماء قبلى أو عرقى وحيلة بلاغية يستعين بها السياسيون وكان واضحاً تماما إخفاقه فى الدور الموكول له وهو إنقاذ العالم.

شهدت الولايات المتحدة ظهور لون من «الإلحاد المسيحى» على يد جماعة صغيرة من علماء اللاهوت حاولوا من خلاله الانخراط فى «الواقع الأليم» لما يشهده العالم من أحداث منادين فى حماس بموت الله. أعلن توماس چيه

چيه. أليتزر فى «إنجيل الإلحاد المسيحى» (١٩٦٦) بشارة موت الله وتحررنا من العبودية لإله غيبى طاغية ومستبد. وبألفاظ شاعرية وغامضة تحدث أليتزر عن ليل الروح حالك الظلام، وألم الهجر والصمت الذى لابد أن ينتج قبل أن تستعيد فكرة الله معناها ومغزاها مرة أخرى. فلابد لأفكارنا السابقة عن الألوهية أن تموت كى يولد الدين مرة أخرى. أما بول ڤان بورن فى كتابه «المفهوم العلمانى للإنجيل» (١٩٦٣) فقد ذهب إلى أن العلم والتكنولوجيا أفقدا الأساطير التقليدية مصداقيتها ورأى أن حتى اللاهوت الفلسفى كما اقترن ببولتمان وتليش مازال غارقا فى المبادئ والأسس القديمة المتحجرة. رأى أن علينا أن نتخلى عن فكرة الله ونتوجه بفكرنا إلى يسوع محرر أرواحنا «الذى يُجسّد المعنى الحقيقى للإنسان». و كان وليام هاميلتون يرى فى عقيدة موت الله لونا من بروتستانتية القرن العشرين متضمنا رأيه هذا فى كتابه «اللاهوت الراديكالى وموت الله» (١٩٦٦). فكما خرج مارتن لوثر من صومعته إلى العالم فإنه يجب على المسيحى المعاصر أن يبتعد عن بيت الله المقدّس الذى اعتدنا حصر وجوده داخله وأن يبحث عن يسوع الإنسان فى عالم التكنولوچيا أو السلطة أو المال أو الجنس أو فى أنحاء المدينة فالبشر ليسوا بحاجة إلى الله بل عليهم أن يجدوا بأنفسهم حلولا لمشاكل العالم.

غير أن الحركة المروِّجة لفكرة موت الله كانت معيبة فقد كانت فى جوهرها لاهوتا مسيحيا يثير النفور أحياناً ظهر على يد رجال بيض موسرين من الطبقة الوسطى. مثلا فقد حذا أليتزر حذو هِجل ورأى الله، كما صوّرته اليهودية، إلها يولّد المجافاة جاءت المسيحية لتنكره وتنفيه. تساءل علماء لاهوت من السود كيف استطاع البيض أن يثبتوا صحة فكرة نيل الإنسان حريته بموت الله فى حين أنهم استعبدوا البشر باسم الله. ورغم ما به من مواطن ضعف فقد كان الرأى المجاهر بموت الله يُرهِص بالحاجة إلى

تمحيص نقدى لكل الأوثان والترهات المعاصرة (بما فيها التصور الحديث لله) ويحض على قفزه من عالم الوقائع المألوفة إلى المجهول وهو ما كان ينسجم مع روح الستينيات.

ورغم أفكار شباب الستينيات الرافضة بقوة وعنف للنظام المتسلط للدين المؤسساتى فقد كانوا يطالبون بحياة أكثر تدنيا. ولكن بدلا من التردد على الكنيسة ذهبوا إلى كاثماندو (عاصمة نيبال) أو نشدوا السلوى فى التأمل وطرائقه التى ابتدعها الشرق ووجد طريقهم إلى التسامى فى الوقوع تحت تأثير المخدرات أو التحولات الشخصية بالأسلوب المعروف بـ«طريقة إيرهارد». فقد اشتد التوق إلى الأسطورة وصاحبه رفض المذهب العقلانى العلمى الذى أصبح بمثابة الدين الصحيح الجديد للغرب. لكن العلم فى القرن العشرين فى مجمله كان حذرا وواعيا كل الوعى على نحو منضبط بمواطن ضعفه ومكامن قوته وإن كان هذا لا ينفى مذهبية العلم فى كونه تعبيرا عن أيديولوجية خاصة منذ ديكارت وحتى اليوم وكذلك رفضه لتقبُّل أى منهج سواه يقود إلى الحقيقة. ولذا كان بعض من ثورة الشباب فى منتصف الستينيات احتجاجا على الهيمنة غير المُسوّغة للخطاب العقلانى وكبت العقل للأسطورة ولأن فهم السبل التقليدية لبلوغ الحقيقة بالبصيرة والوجدان غُفِل عنه فى الغرب فى العصر الحديث، اتسم سعى فترة الستينيات وراء الروحانية بالطيش والانغماس فى أشباع شهوات النفس واختلال التوازن والاضطراب.

لذا كان من السابق لأوانه الحديث عن موت الدين وهو ما اتضح فى أواخر السبعينيات من القرن الماضى مع استيقاظ الشعور الدينى على نحو مفاجئ مثير للانتباه مما بدد الثقة فى التحقق الوشيك للمدينة العلمانية. فقد راقب العالم فى دهشة سقوط نظام الشاه محمد رضا بهلوى فى إيران (١٩١٩-١٩٨٠) على يد رجل دين شيعى مغمور وهو النظام الذى كان يبدو من أكثر

أنظمة الحكم تقدمية واستقراراً فى الشرق الأوسط. وفى الوقت الذى امتدحت فيه الحكومات مبادرة السلام التى طرحها الرئيس المصرى محمد أنور السادات (١٩١٨- ١٩٨١) فطن المراقبون لظاهرة ارتداء الشباب المصريين لما يُسمَّى «الزى الإسلامى» طارحين جانبا الحريات التى أتت بها الحداثة مع محاولة السيطرة على أحرام الكليات الجامعية المصرية والعودة بها إلى حظيرة الدين على نحو يحمل مفارقة ويذكّر بتمرد الطلاب فى الستينيات. وفى إسرائيل بزغ نجم حركة دينية تتخذ من العدوان منهجا رغم خروجها من عباءة الصهيونية (والتى كانت فى الأصل حركة علمانية بامتياز) واكتسبت نفوذا سياسيا كما قويت شوكة الأحزاب المتشددة دينيا والتى كان قد تنبأ دايڤيد بن جوريون (١٨٨٦- ١٩٧٣) أول رئيس وزراء لإسرائيل بكل ثقة بزوالها بمجرد أن يصبح لليهود دولتهم العلمانية. أما فى الولايات المتحدة فقد أسس چيرى فولويل حركة الأغلبية الأخلاقية Moral Majority فى ١٩٧٩ محفزاً الأصوليين البروتستانت على العمل بالسياسة والاعتراض على أى تشريع فدرالى أو على مستوى الولاية يمثل دعماً لأجندة «علمانية تعنى بشئون الإنسان».

كانت هذه الحركات المفرطة فى التدين والتزمت والتى كانت تنزع إلى العدوان والقتال وأخذت تظهر فى كل بلد فصلت حكومته العلمانية التى تسير على النهج الغربى بين الدين والسياسة، كانت عازمة على نقل الله والدين أو أحدهما من الهامش الذى أقصيا إليه فى الثقافة الحديثة إلى قلب الأحداث مرة أخرى. وهو ما يعكس خيبة أمل كبيرة فى الحداثة. ومهما كان رأى الحكماء أو المثقفين أو السياسيين فقد كشف البشر فى كل مكان عن رغبتهم فى تبوّء الدين مكانة أكبر فى حياتهم. هذا اللون الجديد من «الورع» هو ما شاع بين الناس باسم «الأصولية» إلا أن الكثيرين عارضوا إلصاق هذا المصطلح المسيحى بحركتهم الإصلاحية لأنهم لا يعبرون عن رغبة خبت ثم

أوضحت عن نفسها مرة أخرى فى الارتكاس إلى الماضى، بل حركات مُجدِّدة فى جوهرها ولم يكن لها أن ترسخ وتستقر إلا فى الزمن الذى ظهرت فيه. يمكن أيضاً النظر إلى الحركات الأصولية كجزء من حركة الرفض الذى شهدته مرحلة ما بعد الحداثة لكل ما أتت به الحداثة. فلا هى حركات محافظة أو تقليدية بل إن كثيراً منها مناهضة للأرثوذكسية الدينية وترى فى الصيغة التقليدية للدين جانباً من المشكلة.

وسرعان ما نمت هذه الحركات وانتشرت كل واحدة بمعزل عن الأخرى وحتى ما ظهر منها فى نفس الإطار لا يحمل رؤية مشتركة ولكن يجمعها ما يعرف بـ «تشابه أفراد العائلة الواحدة». ويبدو أنها تسير تلقائيا على النسق الذى أرسته الأصولية البروتستانتية الأمريكية أسبق هذه الحركات إلى الظهور وجميعها حركات اكتسبت فى بدايتها الطابع الدفاعى، نابعة من خوف عميق من الإبادة والتدمير وهو ما كوَّن عند أتباعها خوفاً وريبة مرَضِيين من «العدو». ويُلاحظ أنها حركات بدأت من داخل كل دين ثم ولت وجهتها فى مرحلة لاحقة إلى عدو أجنبى.

أما الباعث لنشوء الأصولية البروتستانتية فكان مسائل لاهوتية وضعتها الاكتشافات العلمية الحديثة موضع شك فى حين ظهرت الحركات الأصولية فى الأديان الأخرى لأسباب مختلفة تماما ولم تنشغل بمسائل العقيدة والإيمان كما فعلت الأصولية البروتستانتية. فكان قيام دولة إسرائيل مصدر إلهام لكافة الحركات اليهودية الأصولية وكانت الدولة هى الصيغة التى تركت بها العلمانية تأثيرها الأهم على الأفكار الدينية اليهودية. كان البعض مؤيدا بشدة وحماسة للدولة الإسرائيلية ويرون فى جيشها ومؤسساتها السياسية وكل جزء من الأرض المقدسة ما يستوجب التقديس، بينما كان الآخرون إما مناوئون بعنف لفكرة الدولة العلمانية أو تبنوا موقفا محايدا، بعد تدبر وترو،

حيالها. وفى العالم الإسلامى صار الوضع السياسى للأمة الإسلامية بمثابة موطن ضعف. فالقرآن يؤكد على واجب المسلم الأسمى والرئيسى وهو بناء مجتمع ينهض على العدل ومحاسن الأخلاق، فعندما يرى المسلمون أمتهم وقد وقعت فريسة الاستغلال أو الترهيب على أيدى قوى أجنبية ويتولى أمرهم حكام فاسدون يكون الأمر بمثابة إيذاء لشعورهم الدينى تماما كالبروتستانتى إذا بصق أحد على كتابه المقدس. ومن ناحية أخرى كان الإسلام، بحكم ما جرت عليه الأمور، دين نجاح وانتصارات فقد استطاع المسلمون فى الماضى أن يتغلبوا على كل ما نزل بهم وأن يطوعوه بكل إبداع وابتكار ليبلغوا به ذُرا روحية وسياسية جديدة. كما أن القرآن يطمئنهم أن مجتمعهم سيزدهر إذا ساده العدل والمساواة لا لأن الله يلوى التاريخ لصالحهم بل لأن نظام الحكم هذا ينسجم مع قوانين الوجود الأساسية. لكن المسلمين لم يقطعوا إلا شوطاً قصيراً فى مقابل الغرب العلمانى ووجد البعض فى ذلك تهديدا لهم تماما مثلما كانت الداروينية بالنسبة للمسيحيين الأصوليين ولذا بذلوا جهوداً محمومة لاستعادة مسار التاريخ الإسلامى الصحيح مرة أخرى.

ولأن الأصوليين يشعرون بتعرضهم لتهديد فهم فى موقع المدافع والرافض للنظر فى أى رأى مخالف وهو تعبير آخر عن التعصب وعدم التسامح الذى طالما كان من سمات الحداثة. فالأصوليون المسيحيون يتشددون فيما يعتبرونه لياقة أو أخلاقا قويمة، ويقومون بحملات منظمة ضد تدريس نظرية التطور فى المدارس الحكومية ويبدون نفوراً من الديمقراطية رغم وطنيتهم الشديدة وينظرون للحركة النسوية باعتبارها من الآثام الكبرى فى عصرنا الحالى ويتبنون حملات نشطة ضد الإجهاض بل إن بعض المتطرفين قتلوا أطباء وممرضات من العاملين فى عيادات الإجهاض. وصار الإجهاض تماما كنظرية التطور رمزاً لشرور الحداثة الفتاكة. والأصوليون المسيحيون على قناعة أن معتقداتهم تعبير دقيق وحاسم عن الحقيقة المقدسة وأن كل كلمة فى

الكتاب المقدس صحيحة على نحو يطابق الواقع وهو موقف يبتعد جذريا عن التيار السائد فى العقيدة المسيحية كما يؤمنون أن المعجزات دليل أصيل على الدين الصحيح وأن الله يجيب المؤمن لكل ما يدعو به فى الصلاة.

والأصوليون سواءٌ فى سخطهم على من يرونهم أعداء الله وإدانتهم لهم: فمعظم الأصوليين المسيحيين يرون جهنم مصير اليهود والمسلمين وأن البودية والهندوسية والداوية من عند الشيطان. ويتخذ الأصوليون اليهود والمسلمون موقفا مشابها، فكل يعتبر دينه الدين الحق الأوحد. ومن ذلك أطاح الأصوليون المسلمون بحكومات وتورط بعض المتطرفين فى فظائع إرهابية. وأقام الأصوليون اليهود مستوطنات غير قانونية[1] فى الضفة الغربية وقطاع غزة مبيتين النية على طرد السكان العرب، قناعة منهم أنهم بذلك يمهدون الطريق للمسيح المنتظر بينما يقذف البعض منهم بالحجارة الإسرائيليين الذين يقودون سياراتهم يوم السبت.

وتنحو العقيدة الأصولية فى كل صورها نحو الاختزال الذى قد يُعمى عن الفكرة التى تطرحها؛ وبدافع من الخوف والقلق يشوّه الأصوليون العقيدة التى يسعون للدفاع عنها. فيمارسون على سبيل المثال مبدأ الانتقاء فى قراءتهم للكتب المقدسة. فنجد أن الأصوليين المسيحيين يتوسعون فى الاقتباس من سفر الرؤيا (آخر أسفار العهد الجديد) ويجدون فى رؤيا نهاية العالم وما تبثه من عنف إلهاما وحافزاً ولكن نادراً ما يشيرون إلى موعظة الجبل حيث يطلب المسيح من أتباعه أن يحبوا أعداءهم وأن يديروا الخد الأيسر لمن يضربهم على الخد الأيمن وألا يدينوا الآخرين. ويستفيض الأصوليون اليهود فى الاستعانة بما ورد فى الكتاب المقدس فى سفر التثنية وآياته وأحكامه التى تدعو إلى

---

(١) ليس المتطرفون اليهود فقط هم الذين يقيمون تلك المستوطنات بل إنها تقام بتخطيط الحكومة الصهيونية ودعمها، والهدف واحد: اقتلاع السكان العرب وتهويد كل أرض فلسطين (الترجمة).

إبادة الأغيار ويمرون سريعاً على وعظ قدامى حاخاماتهم بأن التمعن فى قراءة تفسير التوراة يؤدى إلى الإحسان وفعل الخير. ويتجاهل نظراؤهم المسلمون تعددية القرآن ويستشهد المتطرفون بآياته التى تبرر العنف والعدوان متجاهلين بكل وضوح دعوته المتكررة للسلام والتسامح والمغفرة. يوقن الأصوليون أنهم يقاتلون فى سبيل الله ولكن هذا اللون من التزمت الدينى بمثابة ابتعاد عن الله فلأن تتحول ظواهر تاريخية خالصة «كالإسلام التاريخى المجرَّد» أو «أرض الميعاد» و«القيم العائلية» (لدى البروتستانت الأمريكيين) إلى قيم مطلقة ومقدسة فتلك وثنية تدفع أتباعها دوماً إلى تدمير مخالفيهم.

يجب على نقاد الأديان أن يضعوا الأصولية فى سياقها التاريخى فهى ليست من العقيدة الدينية فى شيء بل شذوذ وانحراف. وخوف الأصوليين من القضاء عليهم ليس مجرد أوهام نابعة من خوف مرضى فقد رأينا بعضا ممن كان لهم أكبر الأثر فى تشكيل القيم والمبادئ الحديثة يطالبون بالقضاء على الدين ويلحون فى ذلك. فمنشأ هذه الحركات جميعها هجوم أبناء الدين نفسه من الليبراليين أو نظم الحكم العلمانية. وكلما اشتدت وطأة الهجوم زاد تطرفهم. وقد شهدنا هذا التحول فى الولايات المتحدة عقب الصخب الإعلامى الذى تلى محاكمة جون توماس سكوبس مدرس الثانوى الذى أصبح مثار اهتمام الرأى العام لتدريسه نظرية التطور لداروين. أما الأصوليون اليهود فقد اتخذوا خطوتين مؤثرتين الأولى عقب (ما قيل عن: الترجمة) محاولة هتلر إبادة يهود أوروبا والثانية عقب حرب أكتوبر ١٩٧٣ عندما فاجأت الجيوش العربية إسرائيل وأبلت بلاء حسناً فى ميدان القتال(١).

---

(١) تُغفل الكاتبة حقيقة أن كثيرا من الحركات المتشددة المتطرفة اليهودية نشأت قبل هتلر (انظر موسوعة المسيرى) وكانت موجودة داخل إسرائيل وخارجها قبل حرب أكتوبر وأن حرب أكتوبر لم تكن هجوماً لتهديد إسرائيل بل دفاعا لطرد الوجود الصهيونى العسكرى و«المدنى» من أراض احتلتها إسرائيل بقوة السلاح. (الترجمة).

ولا يختلف الأمر كثيرا فى العالم الإسلامى ويخطئ خطأ جسيما من يظن أن الإسلام جعل المسلمين ينفرون بالفطرة من الغرب الحديث وينكفئون على أنفسهم. ففى مطلع القرن العشرين كان المفكرون الإسلاميون جميعهم باستثناء المفكر الإيرانى المذهبى جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩- ١٨٩٧) متيمين بالغرب يكنون له تقديراً عميقاً ويتمنون أن تصبح بلادهم مثل بريطانيا وفرنسا. فالإمام محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥) مفتى الديار المصرية فى ذلك الوقت كان يمقت الاحتلال البريطانى لبلاده ولكنه كان يشعر بألفة عميقة مع الثقافة الغربية ويأنس بها. كما درس العلوم الحديثة وقرأ لجيزو وتولستوى ورينان وشتراوس وهربرت سبنسر ويُروى عنه أنه بعد رحلته لفرنسا قال بعد تدبر وتفكير عبارته المثيرة «رأيت إسلاما بلا مسلمين فى فرنسا وفى مصر مسلمين بلا إسلام» وكان منطقه أن اقتصاد بلادهم القائم على التنظيم مكّن الأوروبيين من تحقيق المزيد من العدل والإقساط وهو ما يقرّب هذه المجتمعات من روح القرآن أكثر بكثير من مجتمع مر بتحديث لم يشمل كل جوانبه. وتزامن هذا التوجه مع خروج ملالى إيران العلمانيين ومفكريها جنبا إلى جنب للمطالبة بحكومة نيابية وحكم دستورى، وبعد ثورة ١٩٠٦ المطالبة بالدستور تحقق مطلبهم بمجلس نيابى لكن البريطانيين اكتشفوا البترول فى إيران بعد ذلك بسنتين ولم يكن فى نيتهم السماح للبرلمان أن يُفسد مخططهم لاستخدام البترول المُكْتشفَ وذلك لضمان تزويد القوات البحرية البريطانية باحتياجاتها من الوقود. ومع ذلك ظلت الآمال منتعشة بعد اندلاع الثورة الدستورية. ففى كتابه «نصح للأمة وتفسير للناس» يرى الشيخ محمد حسين نينى (١٨٥٠- ١٩٣٦) أن الحكومة النيابية تلى فى الأهمية عودة الإمام الذى سوف ينشر العدل والإقساط فى آخر الزمان وكذلك سيحد الدستور من طغيان الشاه ولذا وجب على كل مسلم أن يؤيده.

إن تأكيد هذا الميل المبكر للحداثة وتوضيحه أمر مهم لأن كثرة هائلة من الغربيين يرون الإسلام أصولياً فى صميمه يبدى العداوة التى ما تلبث أن تفور ثم تخمد للديمقراطية والحرية وينطوى على ولع وميل دائميْن للعنف. إلا أن الإسلام كان الأخير بين ديانات التوحيد الثلاثة الذى نما بداخله تيار أصولى وهو ما تأخر حتى أواخر الستينيات من القرن الماضى بعد كارثة هزيمة العرب على يد إسرائيل فى حرب الأيام الستة ١٩٦٧[١] عندما تجلى فشل الأيديولوجيات الغربية كالوطنية والاشتراكية والتى لم تكن تحظى بتأييد واسع بين عامة الناس، وبدا الدين حينئذ وسيلة للعودة إلى جذور ثقافتهم قبل الاستعمار واستعادة هويتهم الأصلية. وسارعت السياسة الخارجية الغربية من وتيرة ظهور الأصولية فى الشرق الأوسط. فالانقلاب الذى تزعمته المخابرات المركزية الأمريكية والمخابرات البريطانية فى إيران عام ١٩٥٣ الذى أطاح بالزعيم العلمانى ذى التوجه الوطنى محمد مصدق (١٨٨١- ١٩٦٧) وأتى إلى عرش إيران بالشاه المخلوع محمد رضا بهلوى ترك فى نفوس الإيرانيين إحساساً مريراً بالمهانة والخديعة والعجز. ومثله عجز المجتمع الدولى عن التخفيف من محنة (بل تواطأ عليهم: الترجمة) الفلسطينيين فزرع ذلك شعورا باليأس من إمكانية التوصل إلى حل سياسى طبقاً للمواثيق والأعراف الدولية. كما كدَّر دعم الغرب لحكام على شاكلة الشاه وصدام حسين ممن حرموا شعوبهم من حقوقهم الإنسانية الأساسية صورة المثل الأعلى للديمقراطية إذ

---

(١) ربما يكون هذا التوجه قد انتشر بعد عام ١٩٦٧، لكنه كان موجودا ممثلا فى جماعة الإخوان المسلمين، وقبله فى المذهب الوهابى بالسعودية، وفى دعوة المودودى بباكستان. كما أنه كان للإخوان المسلمين، منذ نشأتهم، جناحهم العسكرى الذى أطلق عليه التنظيم السرى وارتكب أعضاؤه عددا من الاغتيالات السياسية. كما تغفل الكاتبة مسعى قيادة مثل تلك الحركات للاستيلاء على السلطة، وجعل ذلك هدفا لهم منذ البداية بزعم أسلمة نظم الحكم، ومحاولتها القيام بانقلابات كما حدث بمصر وسوريا، وكان رد فعل الأنظمة السياسية استخدام العنف المفرط ضدهم وقمعهم واعتقالهم وتعذيبهم كما هو مثبتٌ تاريخيا ووثائقيا (الترجمة)

يجاهر الغرب فخورا بإيمانه بالحرية بينما يفرض أنظمة حكم ديكتاتورية على الآخرين. وأدى ذلك أيضا إلى تطرف وغلو الدعوة الإسلامية حيث صار المسجد المكان الوحيد الذى يمكنهم التعبير فيه عن سخطهم.

واتخذ التحول السريع للعلمانية الذى شهدته هذه الدول شكل الهجوم على الدين خلافاً لما جرى فى أوروبا وأمريكا حيث استغرق التطور التدريجى للعلمانية وقتا أطول وأتيح للأفكار والكيانات الجديدة أن تنساب وتتسلل بصورة طبيعية إلى الناس جميعاً. لكن دولا إسلامية عدة حاولت أن تتبنى النموذج الغربى فى فترة لا تتجاوز خمسين عاما. فعندما اتخذ كمال أتاتورك قراره بتحول تركيا إلى العلمانية ألغى المدارس الدينية وحل الطرق الصوفية، كما أطلق شاه إيران جنوده فى الشوارع ينزعون الحجاب عن النساء بحراب بنادقهم ويمزقونه حيث أراد أن تبدو بلاده بمظهر الدول الحديثة المتمدينة بالرغم من معرفة قطاع محدود من النخبة بالمعايير الأخلاقية الغربية. وشهد عام ١٩٣٥ إطلاق جنود الشاه الإيرانى رضا بهلوى (١٨٧٧- ١٩٤٤) النار بناء على أوامره على جمع من المتظاهرين العزل فى مدينة مشهد المقدسة الذين خرجوا فى احتجاج سلمى على فرض الملابس الغربية بالقوة مما أسفر عن سقوط مئات الإيرانيين قتلى فى ذلك اليوم وفى مثل هذا السياق لا تبدو العلمانية خياراً يحض على التحرر.

ثم ظهرت الأصولية السنية فى المعتقلات التى وضع فيها الرئيس جمال عبدالناصر (١٩١٨- ١٩٧٠) الآلاف من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين دون محاكمة ولم يرتكب الكثير منهم جرماً[١] أكبر من توزيع منشورات أو حضور اجتماعات وتعرضوا فى سجونهم الرهيبة إلى تعذيب بدنى ونفسى

---

(١) انظر الهامش السابق.. فقد حاول الإخوان، باعترافهم، بعد أن اختلفوا مع قيادة الثورة، القيام بانقلاب، واغتيال عبدالناصر فى الإسكندرية هذا على الرغم من أن غالبية أتباع الجماعة معتدلون أو مسالمون (الترجمة).

فسقطوا فى براثن الغلو والتطرف مثل سيد قطب (١٩٠٦- ١٩٦٦) الذى دخل السجن شخصاً معتدلاً ونتيجة لسجنه الذى تعرض فيه للتعذيب وانتهى بإعدامه وضع مذهبا مازال غلاة الإسلاميين يسيرون عليه حتى اليوم. وعندما استمع سيد قطب إلى الرئيس عبدالناصر وهو يتعهد بألا يتجاوز الإسلام المجال الخاص للأفراد لم تبد العلمانية لسيد قطب أمراً محموداً. ويتبدى لنا فى كتابه الشهير «معالم على الطريق» رؤية تعكس خوفاً مرضياً وريبة لدى الشخص الإسلامى الأصولى الواقع تحت ضغوط هائلة: فالمسيحيون والشيوعيون والرأسماليون والإمبرياليون يتآمرون على الإسلام وواجب المسلمين أن يحاربوا الجاهلية (الجديدة) فى زمانهم وأن يبدأوا بمن يُطلق عليهم حكام مسلمون مثل عبدالناصر.

وكانت تلك فكرة جديدة كلية. فبتفسيره الجهاد على أنه يعنى الصراع المسلح وجعله الأساس الذى تنهض عليه رؤية الإسلام شوه سيد قطب العقيدة التى كان يحاول الدفاع عنها. ولم يكن هو أول من فعل ذلك فقد كان متأثراً بأفكار الصحفى والسياسى الباكستانى أبو الأعلى المودودى (١٩٠٣- ١٩٧٩) الذى كان يخشى تأثير الإمبريالية الغربية على العالم الإسلامى. وكان المودودى يؤمن أن بقاء المسلمين مرهون بتهيؤهم للجهاد الثورى الذى يتخذ أشكالاً عدة فقد يجاهد بعضهم بالقلم ويشتغل آخرون بالسياسة ولكن فى نهاية المطاف على كل مسلم سليم ومعافى أن يتهيأ للقتال. ولم يطرح مفكر إسلامى قبل المودودى فكرة «الحرب المقدسة» كركن أساسى من أركان العقيدة. غير أن المودودى كان مدركاً لحجم الجدل الذى يثيره رأيه لكنه رأى أن لهذا المنحى المجدِّد الراديكالى ما يبرره من وضع سياسى متأزم آنذاك. وقد سلك سيد قطب ذات المسلك فعندما سئل كيف يجمع بين خطه الفكرى المتشدد والتحذير الواضح المشدد الذى يرسله القرآن للمسلمين أن «لا إكراه فى الدين» أجاب أن دعوة التسامح التى يتضمنها القرآن يستحيل العمل بها

والمسلمون يتعرضون لكل هذا العنف والقسوة وأن العمل بها جائز فقط بعد أن ينتصر الإسلام سياسيا وتتأسس الأمة الإسلامية الحقة.

ولم يكن المذهب الثورى الذى اعتنقه سيد قطب بمثابة عودة لمبادئ الإسلام الجوهرية فى شىء رغم اتخاذه من صورة مشوهة لحياة الرسول أساساً له. فقد كان يدعو للاهوت إسلامى تحررى شبيه لذلك الذى اعتنقه الكاثوليك فى نضالهم ضد الأنظمة المستبدة الوحشية فى أمريكا اللاتينية. وكان سيد قطب يؤمن أن الملك لله وحده فلا طاعة واجبة على المسلم لحاكم ينتهك دعوة القرآن إلى نشر العدل والإقساط. وبنفس المنطق عندما أعلن الزعيم الدينى الإيرانى آية الله روح الله الخمينى (١٩٠٢- ١٩٨٩) أن رئاسة الدولة لا تصح إلا للفقيه (مبدأ ولاية الفقيه) كان ذلك خروجاً على تقليد شيعى يستند إلى مبدأ مقدس ويعود إلى القرن الثامن يفصل الدين عن السياسة وكان ذلك صادماً لمشاعر الشيعة كما لو أن بابا الفاتيكان قد أمر بإلغاء القداس. لكن بعد عقود من العلمانية كما مارسها حكام إيران كان الخمينى يرى فى ولاية الفقيه سبيل التقدم الوحيد. كما روج الخمينى لعقيدة حديثة لتحرر العالم الثالث فالإسلام كما صرح هو «دين أفراد متحمسين لعقيدتهم تعاهدوا على الحرية والاستقلال، إنه مدرسة المناضلين ضد الإمبريالية».

والكثير مما نطلق عليه أشكالاً للأصولية هو فى حقيقته خطاب سياسى اتخذ من خلاله الوطنية أو العرقية شكل صيغة دينية وهو ما ينطبق على الأصولية الصهيونية فى إسرائيل حيث دعا المتطرفون إلى اقتلاع العرب بالقوة والاستيطان بالمخالفة للقوانين فى المناطق المحتلة فى حرب عام ١٩٦٧. وفى ٢٥ فبراير ١٩٩٤ أطلق باروخ جولد شتاين أحد أتباع الحاخام مائير كاهانا الذى كان قد دعا إلى طرد العرب من إسرائيل النار على تسعة وعشرين مصليًا فلسطينياً فى الحرم الإبراهيمى. وفى ٤ نوفمبر ١٩٩٥ اغتال الصهيونى المتدين ايجال عامير رئيس الوزراء الإسرائيلى إسحاق رابين

لتوقيعه على اتفاقية أوسلو. ويتضح نفس الباعث السياسى مع الأصولية الإسلامية فقد ظهرت حماس فى بادئ الأمر كحركة مقاومة وتطورت بعد أن تبين فساد السياسات العلمانية لياسر عرفات وحركته السياسية فتح التى كانت تنتشر بشكل معد. والدليل على ذلك أن عمليات قتل المدنيين الإسرائيليين والتى كانت تقابل بالإدانة والاستنكار كان باعثها سياسياً وليس دينياً وكانت أهدافها محدودة. فحماس لا تسعى كى يدخل العالم حظيرة الإسلام وليس لها تأثير أو امتداد عالمى أو خارج فلسطين وتستهدف الإسرائيليين فقط ولهذا ما يبرره فلابد لكل احتلال عسكرى أن يفرز مقاومة وعندما يستمر لأكثر من أربعين عاما فلابد أن تتحول المقاومة إلى عنف.

ويعتقد منتقدو الإسلام خطأً أن الاستشهاد الذى يرتبط بقتل آخرين متجذر وأصيل فى الدين نفسه. فبعيداً عن حركة «الحشاشين» إبان الحملات الصليبية على الشرق والتى خرجت من رحم الطائفة الإسماعيلية المستهجنة من العالم الإسلامى بأسره لم يعرف التاريخ الإسلامى هذا التوجه حتى العصر الحديث. وقد قدم الباحث الأمريكى/ الإسرائيلى روبرت بابيه دراسة دقيقة للهجمات الانتحارية بين ١٩٨٠ و٢٠٠٤ بما فيها هجمات «سبتمبر ٢٠٠١» التى نفذتها القاعدة واستخلص ما يلى:

«دافع الهجمات الإرهابية الانتحارية فى مجملها ليس الدين بأى حال من الأحوال بل هدف استراتيجى واضح وهو إجبار الأنظمة الديمقراطية الحديثة على سحب قواتها العسكرية من الأراضى التى ينظر إليها منفذو هذه الهجمات باعتبارها وطناً لهم. ففى ما يزيد عن خمس وتسعين بالمائة من الهجمات التى شهدتها بلدان من لبنان إلى سرى لانكا أو الشيشان أو كشمير أو الضفة الغربية كان الهدف الأساسى لكل هجمة إجبار دولة ديمقراطية على الانسحاب».

فأسامة بن لادن مثلا جعل من وجود قوات أمريكية فى موطنه المملكة

العربية السعودية والاحتلال الإسرائيلى لفلسطين سببين جوهريين لتذمره وحنقه على الغرب.

ولا شك فى أن الإرهاب يهدد الأمن العالمى لكن ما نحتاجه هو فهم ومعلومات دقيقة تأخذ جميع الأدلة فى الحسبان. فلن تفيد صيحات إدانة الإسلام الجزافية التى لا تستند إلى أسباب وجيهة. ففى استطلاع رأى حديث أجرته مؤسسة جالوب أيد سبعة فى المائة فقط من المسلمين الذين شملهم الاستطلاع هجمات ١١ سبتمبر مؤكدين أن لها ما يبررها ولكنهم قالوا إنهم لن يرتكبوا مثل هذه الفظائع التى تقع مسئوليتها الأساسية فى تقديرهم على سياسة الغرب الخارجية التى تسببت فى هذه الأحداث الشنيعة المنكرة. وكان منطقهم فى ذلك سياسياً بحتاً فذكروا أزمات مستديمة مثل فلسطين وكشمير والشيشان وتدخُّل الغرب فى الشئون الداخلية للدول الإسلامية. أما غالبية المسلمين ممن أدانوا هجمات سبتمبر فقد ساقوا أسباباً دينية مستشهدين فى ذلك بالآية القرآنية: «من قتل نفساً بغير نفس.. فكأنكما قتل الناس جميعاً».

لقد مال الغرب منذ هجمات ١١ سبتمبر إلى فرضية أن المسلمين يكرهون «أسلوب حياتنا وديمقراطيتنا وحريتنا ونجاحنا». وعلى الجانب الآخر يوجز المسلمون المعتدلون ومن تحولوا إلى التطرف والمغالاة على السواء أسباب إعجابهم بالغرب فى التالى: التكنولوجيا الغربية، عقيدة العمل الجاد التى يعتنقها الغربيون، المسئولية الشخصية، سيادة القانون، الديمقراطية، احترام حقوق الإنسان، حرية التعبير والمساواة بين الجنسين. والأمر المثير للانتباه أن نسبة مرتفعة على نحو ملحوظ ممن تحولوا إلى التطرف السياسى (خمسون بالمائة منهم مقابل خمسة وثلاثين بالمائة من المعتدلين) أجابوا فى الاستطلاع أن «تحول الأنظمة الحكومية إلى مزيد من الديمقراطية سوف يدعم التقدم فى العالمين العربى والإسلامى» وأخيرا ذكروا «عدم احترام

الإسلام» رداً على سؤال عن أكثر ما يثير استياءهم من الغرب الذى يعتقد معظمهم أن عدم التسامح صفة أساسية فيه، فلم يقرن «احترام القيم الإسلامية» بدول الغرب سوى اثنى عشر بالمائة من المتطرفين وسبعة عشر بالمائة فقط من المعتدلين. أما ما يمكن أن يفعله المسلمون لتحسين علاقتهم بالغرب فقد أجمع الطرفان على ضرورة تحسين صورة الإسلام المطروحة فى الغرب وتقديم القيم الإسلامية فى صورة إيجابية. فالعالم اليوم يضم ١,٣ مليار مسلم فإذا استمر شعور الواحد وتسعين مليونا من المتطرفين سياسياً الذين يمثلون سبعة بالمائة من تعداد المسلمين بوقوعهم تحت هيمنة الغرب واحتلاله لبلادهم وأن معتقداتهم الثقافية والدينية ليست موضع تقدير واحترام فلن يتسن للغرب أن ينفذ إلى قلوبهم وعقولهم. فتوجيه اللوم للإسلام أمر سهل لكنه لا يأتى بنتيجة إيجابية ولا يمثل صعوبة وتحدياً كتلك التى تتطلبها دراسة المشاكل السياسية والمظالم التى تدوى أصداؤها فى أنحاء العالم الإسلامى.

ظهر مؤخراً لون من الأصولية العلمانية فى الغرب تشبه فى الروح والاستراتيجية المذهب الإلحادى عند فوت وبوخنر وهكل. وفى الوقت الذى أبدى فيه علماء الفيزياء ارتياحهم لفكرة جهلهم ببعض الأمور التى تمثل ركناً أصيلاً فى أى تقدم فكرى ظهرت مجموعة من علماء الأحياء الذين لم يشهد مجال تخصصهم انقلابا جوهرياً والذين ظلوا على يقينهم من قدرتهم على اكتشاف الحقيقة المطلقة كما ظهر آخرون ممن طرحوا جانباً الجانب المتعلق بمذهب اللاأدرية من نظريات داروين وهكسلى ودعوا إلى مذهب إلحادى يعكس قدراً من العنف. وفى عام ١٩٧٢ نشر عالم الكيمياء الحيوية الفرنسى چاك مونو (١٩١٠- ١٩٧٦) الحائز على جائزة نوبل وأستاذ البيولوجيا الجزيئية فى الكولاج دى فرانس كتابه «الصدفة والضرورة» وفيه يدفع باستحالة المواءمة بين الإيمان بالله ونظرية التطور. فالتغيير تولّده الصدفة وتنشره الضرورة، فيستحيل إذن الحديث عند الهدف من خلق الكون وخطته

أو التدبير فى تصريف أموره؛ ولابد أن نذعن نحن البشر للحقيقة الواقعة بأننا جئنا للعالم بمحض الصدفة وأنه لا خالق خيِّر للكون أو إله محب للبشر يصوغ حياتنا وقيمنا. فنحن وحدنا فى هذا الكون الهائل اللاشخصى. وفى كتابه أعلن مونو رأيه المصدِّق لوليام كنجدن كليفورد عالم الرياضيات الإنجليزى أن قبول أفكار لم تثبت صحتها علمياً خطأ فكرى بل وأخلاقى أيضا. ولكنه يقر أنه ما من سبيل لإثبات صحة ما يدعو إليه من مثال للموضوعية هو مجرد مبدأ اعتباطى وزعم تعوزه الأدلة الكافية فكأنه بذلك يُقرّ ضمنا أنه حتى المسعى العلمى لابد وأن يبدأ بفعل إيمانى.

ولم تكن أفكار مونو سهلة الفهم لمن لم يتحروا فى الثقافة الفرنسية بينما كان شرح عالم الأحياء بجامعة أكسفورد ريتشارد دوكينز من أوائل الشروح القريبة من أفهام عامة الناس فى العالم الناطق بالإنجليزية للمفاهيم التى تتضمنها نظرية التطور والتى صاغها بألمعية ووضوح شديدين ومنها ما جاء فى كتابه «صانع الساعات الكفيف» (١٩٨٦) من أنه فى حين أن ما قال به عالم اللاهوت والفيلسوف الإنجليزى ويليام بايلى (١٧٤٣- ١٨٠٥) عن حتمية وجود مخطط بارع كان مقبولا تماما فى أوائل القرن التاسع عشر، فقد جاء داروين بفكرة أن ما يبدو تخطيطا وتدبيرا للكون ليس سوى أمر طبيعى فى سياق التطور. والمقصود بصانع الساعات الكفيف هو مبدأ الانتخاب الطبيعى الذى لا يعدو كونه عملية تخلو من المنطق أو الهدف ولا يمكنها أن تُنتج مخطَّطاً ذكيا يسير عليه الكون ولا يمكنها أن تؤدى عن قصد إلى مظاهر التدبير التى وجد بايلى تجليات لها فى الطبيعة. فالإلحاد نتيجة حتمية للتطور كما يرى دوكينز، وكان من ضمن آرائه أن الوازع الدينى خطأ أملاه التطور أو إخفاق لشىء نافع. إنه ڤيروس يتطفل على أنظمة معرفية وإدراكية تم انتقاؤها بصورة طبيعية لأنها ساعدت نوعا من المخلوقات على الاستمرار فى الحياة.

ويمثل دوكينز رمزاً متطرفاً للمذهب الطبيعى العلمى الذى نشأ على يد

دولباخ والذى صار اليوم مذهبا فكريا جوهريا بين المثقفين. وروَّج عدد آخرون للون أكثر اعتدالاً من هذا المذهب منهم كارل ساجان، ستيفن وينبرج ودانييل دنِت الذين أجمعوا جميعاً على ضرورة الاختيار بين العلم والدين. فدنت مثلا يرى أن اللاهوت صار أمراً لا حاجة للبشرية له لأن علم الأحياء غدا أكثر قدرة على تقديم شرح أفضل لسبب تمسك الناس بالدين. لكن دوكينز كان يشارك «المُلحدين الجدد» مثل الفيلسوف الأمريكى الشاب سام هاريس الذى درس العلوم العصابية والناقد والصحفى كريستوفر هيتشنز الرأى القائل بأن الدين أصل المشاكل فى عالمنا وأنه مصدر للشر المطلق و«يُسمِّم كل شىء». فهم يرون أنفسهم فى طليعة حركة عقلانية وعلمية ستتمكن فى نهاية المطاف من محو فكرة الله من الوعى البشرى.

إلا أن عدداً من الملحدين والعلماء أخذوا حذرهم من هذا الاتجاه. فسار عالم الحيوان الأمريكى ستيفن جاى جولد (١٩٤١- ٢٠٠٢) على نهج مونو فى بحثه لآثار التطور الضمنية حيث رأى أنه من الصحيح أن بإمكان مبدأ الانتخاب الطبيعى أن يفسر كل ما فى الطبيعة لكن جولد يؤكد أنه ليس بمقدور العلم أن يحدد وجود الله أو عدم وجوده لأن البحث العلمى لا ينطبق إلا على تفسير كل ما هو طبيعى. ولا يمكن الزعم أن جولد كان يحركه وازع دينى فهو كما يصف نفسه شخص «لا أدرى» يميل إلى الإلحاد ولكنه يشير إلى أن داروين نفسه أنكر إلحاده وأن من اعتنقوا نظرية داروين من الشخصيات البارزة ومنهم إسا جراى وتشارلز دى والكوت وجى چى. سيمبسون وثيودوسيوس دوبزانسكى كانوا إما مؤمنين حقا بالمسيحية أو يعتنقون اللاأدرية. لذا فلا يبدو الإلحاد نتيجة حتمية لقبول نظرية التطور وأن المؤمنين بنظرية داروين الذين تشددوا فى التعصب لآرائهم كانوا يتجاوزون حدود العلم الصحيحة والمناسبة.

كما أحيا جولد مرة أخرى التفرقة القديمة والتكامل بين الأسطورة والعقل وصاغها فى قالب جديد أطلق عليه «المجالات المنفصلة أو المستقلة». فاختصاصات كل مجال تحدد أدواته المناسبة لخطابه الخاص والوصول إلى قرار سليم وبذلك يكون الدين والعلم ميدانين منفصلين لا يجب أن يطغى أحدهما على الآخر أو يتعدى عليه:

«يختص العلم بالمجال التطبيقى: مم صُنع العالم (الواقع) ولِمَ يسير وفق هذا النظام (النظرية). أما مجال الدين فيمتد ليشمل أسئلة تتعلق بالمعنى المطلق والقيم الأخلاقية فهما مجالان لا يتداخلان ولا يحيطان بكل ما يطرحه الإنسان من أسئلة».

كما رأى أن القول بالصراع المتأصل بين الدين والعلم قول باطل فهما مجالان مستقلان «يتساويان فى القيمة ويتمتعان بالمقومات الضرورية التى يتحقق بها اكتمال الحياة الإنسانية و... إن ظلا مستقلين من حيث المنطق الذى يحكم كلاً منهما واختصاص كل منهما بمجال بحث واستقصاء مستقل».

لكن «الملحدين الجدد» لا يعتدون بهذه الحجة. وبأسلوبه الذى يجنح إلى الشطط يدين دوكينز خيانة جولد. فدوكينز الذى ينتمى إلى اتجاه متشدد من المذهب الطبيعى العلمى يعكس الأصولية التى يؤسس عليها «الملحدون الجدد» منهجهم النقدى والقائم على كون الإلحاد رفض وفى نفس الوقت ارتكان، يبلغ حد التطفل إلى صيغة معينة من الإيمان بالله. وهذا المنطق هو ما جعل أفكارهم محل نقد مُستفيض من چون إف. هوت، وأليستر ماكجراث وچون كورنويل الذين يرون أن الملحدين الجدد يؤمنون كما يؤمن الأصوليون المتدينون أنهم وحدهم يمتلكون الحقيقة ويقرأون الكتاب المقدس قراءة حرفية كما يقرؤه الأصوليون المسيحيون وكأنهم لم يسمعوا بالتفسير الرمزى أو

التأويل التلمودى أو حتى النقد الأعلى أو إلى التاريخ الطويل من التفسيرات التى أفرزتها دراسة الكتاب المقدس وتحليله بهدف التوصل إلى كُتّابِه أو تاريخ كتابته. فالفيلسوف الأمريكى هاريس مثلاً يتصور أن القول بالوحى يعنى أن الله هو من كتب الكتاب المقدس. أما كريستوفر هيتشنز فيفترض أن الإيمان يقوم على قراءة حرفية للكتاب المقدس وأن التباين مثلا بين قصص طفولة المسيح كما وردت فى الأناجيل يثبت بطلان وكذب المسيحية يقول: «إما أن الأناجيل تحوى حقائق حرفية أو أن الأمر برمته غش واحتيال بل وربما احتيال أخلاقى أيضاً». ويسير دوكينز على خطى الأصوليين البروتستانتيين الذين ينظرون نظرة مسطحة إلى ما يدعو إليه الكتاب المقدس من تعاليم أخلاقية معتبرين أن الغرض الأساسى منه هو إرساء مبادئ سلوكية واضحة وأن يضع أمام أعيننا نماذج نقتدى بها. ولكنه يرى للأسف، وهذا ما لا يثير الدهشة، أن تلك المبادئ غير صالحة أو كافية. ويفترض دوكينز أيضا أنه بما أن الكتاب المقدس يحمل زعما أنه من عند الله فلابد وأن يقدم معلومات علمية وهذه هى نقطة الخلاف الوحيدة بين دوكينز والأصوليين البروتستانت فعلى حين لا يعتد دوكينز بمعلومات الكتاب المقدس يتبنى الأصوليون موقفا مناقضاً.

لا يثير الدهشة غضب دوكينز من الخلقويين «أصحاب نظرية خلق الكون قديماً على هيئته الحالية» وكذلك حنقه على دعاة فلسفة جديدة تتشبه بالعلم وتعمل على إحياء نظرية الخطة الذكية («I D» Intelligent Design) ومنهم فيليب جونسون أستاذ القانون بجامعة بيركلى ومؤلف كتاب «محاكمة داروين» (١٩٩١) وعالم الكيمياء الحيوية مايكل بى، مؤلف كتاب «صندوق داروين الأسود» (١٩٩٦)، والفيلسوف وليام ديمسكى مؤلف كتاب «الاستدلال على الخطة الذكية» (١٩٩٨). ولا يطرح هؤلاء المؤمنون بوجود إله للكون جميعهم فرضية أن الله هو منظم الكون ومدبره لكنهم يحاجون بقدرة نظرية «الخطة

الذكية» على الاستمرار بديلا لنظرية التطور كما صاغها داروين ويدفعون بوجود قوة خارقة مسئولة عن خلق الكون كما لو كانت دليلاً علميا مقبولا. ولكن كما يبين دنت فأصحاب هذه النظرية لم يقدموا من التجارب أو الملحوظات القائمة على التجربة ما يمثل تحدياً لنظرية التطور ولذا فنظرية الخطة الذكية ليست من العلم فى شىء ولا تصلح عقائدياً لتقديم فرضيات علمية. فالأسطورة والعقل مجالان منفصلان يتطلبان قدرات مختلفة وعندما يتداخلان كما رأينا فالمحصلة علم ردىء ودين لا يلبى احتياجاتنا. وإذا أمكننا أن نتفهم ضيق دوكينز بأتباع النظرية الخلقوية والخطة الذكية فقد جانبه الصواب فى اعتبار التفكير الأصولى معبراً عن المسيحية أو الدين فى مجمله أو نموذجاً مطابقاً لأيهما.

وهذا اللون من الاختزال أو التبسيط المخل نموذج للعقلية الأصولية ولابد من أخذه فى الاعتبار عند التعرض بالنقد لأفكار دوكينز وهيتشنز وهاريس لإصرارهم على اعتبار الأصولية صميم أديان الوحدانية الثلاث. فهم يشتركون فى الأخذ بتصور حرفى لوجود الله. يرى دوكينز أن الإيمان بدين يستند إلى فكرة «وجود كائن خارق للطبيعة يفوق مستوى البشر هو الذى تدبر بترو ٍثم خلق الكون وكل ما فيه». وبعد توصله لهذا التعريف لله بصفته واضع الخطة المحكمة للكون لا يتبقى أمام دوكينز إلا التأكيد على حقيقة أنه لا أثر لتدبير أو تخطيط فى الطبيعة من حولنا وبالتالى تنتفى الحاجة لنقض هذا القول. ولا شك أن دوكينز مخطئ فى افتراضه أن هذا هو تصور البشر جميعهم لمصطلح «الله» وكذلك زعمه أن الله فرضية علمية أو إطار فكرى تجعله سلسلة من التجارب والملاحظات أسهل فهما، وهو الاتجاه الذى ظهر فى العصر الحديث بين علماء الدين والذى بدأ ينظر إلى الله كتفسير علمى وفى أثناء ذلك أوجدوا فكرة وثنية لله غالوا فى الافتتان بها.

وإذا تحولنا إلى «الملحدين الجدد» نجد أنهم جميعا يساوون بين الإيمان وسرعة التصديق الدالة على السذاجة وعدم الفطنة. فقد كتب هاريس «نهاية الإيمان» عقب هجمات ١١ سبتمبر مؤكداً أن السبيل الوحيد ليتخلص عالمنا من الإرهاب هو إلغاء الأديان جميعها ويُعرِّف الإيمان كما يُعرِّفه دوكينز وهيتشنز بأنه «تصديق بدون دليل» وهو ما يعده موقفا مستهجناً أخلاقيا. ولا غرو إذن أنه يخلط بين «الإيمان» و«الاعتقاد» (والذى يقصد به قبول العقل لرأى ما) فالاثنان للأسف انصهرا معاً فى العقل أو الوعى الحديث ولكن هاريس مثله مثل من سبقوه من الملحدين واللاأدريين يؤكد أن الإيمان أصل كل الشرور فقد يبدو أحد المعتقدات برئياً ساذجاً لكن بمجرد التسليم دون نقاش برأى دوغماتى مثلا: «يمكنك أن تأكل المسيح فى صورة بسكويت رقيق هش» عند المناولة (القربان) فقد أفسحتَ المجال فى ذهنك لأوهام باطلة من عينة أن الله يرغب فى تدمير إسرائيل أو التطهير العرقى للفلسطينيين أو مذابح ١١ سبتمبر. فلابد لكل إنسان ألا يؤمن إلا بما يمكن التحقق من صدقه بالوسائل التطبيقية التى صاغها العلم ولا يكفى التخلص من المتطرفين والأصوليين والإرهابيين فالمؤمنون المعتدلون يحملون وزر جريمة الإيمان الخطير بطبعه ولابد أن يتقاسموا مسئولية الفظائع التى يرتكبها الإرهابيون.

ولذا، هكذا يرى، يجب أن نضع نهاية لتقبلنا المجتمعى لفكرة الإيمان. يصر دوكينز قائلاً: «ما دمنا نحترم مبدأ احترام الدين لأنه الدين فمن التشدد أن نُمسك عن إظهار الاحترام لأسامة بن لادن ورفاقه من منفذى التفجيرات الانتحارية». والبديل البدهى الساطع الذى لا يحتاج معه لبرهان هو «نبذ المبدأ التلقائى لاحترام الدين النابع من استحكام العادات» لأن تعاليم الدين المعتدل ولو لم تكن متطرفة فى ذاتها «تحمل دعوة صريحة للتطرف». وقد كان رفض مبدأ التسامح الذى يرجع الفضل فى ظهوره إلى عصر التنوير الأوروبى أمراً مستجداً لأنه يعكس تطرفاً يظهر جَلِيًّا فى تأكيد هاريس «أن

فكرة التسامح الدينى فى ذاتها من القوى الأساسية التى تدفعنا إلى الهاوية». وبهذا الغلو والتطرف يتفق هاريس وأمثاله مع المنتمين لتيار الأصولية الدينية رغم أنهم لابد وأنهم يدركون ما أدى إليه عدم احترام الاختلاف الأمر الذى أنتج بعضاً مما شهده العصر الحديث من فظائع. فلا يمكن مثلا أن نستمع لما يتردد عن نبذ الأديان دون أن يتطرق الذهن إلى معسكرات النازى أو معسكرات العمل القسرى فى الاتحاد السوفييتى.

وأشار منتقدو موجة «الإلحاد الجديد» إلى ما تنطوى عليه من تناقض متأصل خاصة إصرارها على أهمية «الدليل» والزعم بقدرة العلم على إثبات صحة نظرياته متوسلاً بالمنهج التطبيقى. وكما دفع بوبر وكون وبوليانى فلابد للعلم أن يتوكأ على مبدأ الإيمان وهو ما أقر به مونو ذاته. فداروين الذى يعده دوكينز مثلا أعلى اعترف يوماً أنه لم يستطع أن يثبت صحة فرضية التطور رغم تيقنه منها. وقد رأينا على مدى عدة عقود علماء فيزياء يؤمنون بنظرية النسبية لأينشتاين رغم عدم التثبت منها على نحو محدد وقاطع. وهاريس نفسه يعتبر أن قدرة ملكاته العقلية على الوصول إلى الحقيقة الموضوعية تتطلب فعل إيمان، وهو أمر كان لابد لفلاسفة مثل هيوم أو كانط أن يرتابوا فى صحته.

ويقدم هؤلاء الملاحدة الثلاثة المرتدون الدين فى أسوأ صوره. من المهم تذكيرنا بالشرور التى ارتكبت باسم الدين، ومن حقهم أيضاً لفت أنظارنا إلى أن أتباع كل دين يميلون إلى سرد خطايا الأديان الأخرى وتجاهُل ما يعلق بثوبهم من أدران. فالمسيحيون مثلا يحرصون كل الحرص على انتقاد الإسلام بحجة عدم تسامحه مع أتباع الأديان الأخري وتعصبه ضدهم وهو ما يكشف ليس فقط عن جهل مخجل بالتاريخ الإسلامى بل وقصر نظر وضيق أفق تجاه الحملات الصليبية وحملات الاضطهاد ومحاكم التفتيش المنسوبة إلى أبناء دينهم. إلا أن الزعم بأن الدين وحده منبع الشر تعوزه الدقة. فالعلم وليد

العقل ولذا يجب أن نركن إلى العلماء لما يتمتعون به من قدرات رفيعة المستوى على التفكير والاستدلال المنطقى لتمحيص الأدلة والبراهين على نحو متوازن ومتجرد، ولكن هاريس مثلا لا يجد غضاضة فى التأكيد بحسم وإصرار أن «غالبية المسلمين مختلو العقل بسبب دينهم» فهذا اللون من الملحوظات لا يقلّ تعصُّبا وزيفاً عن بعض الخطاب الدينى الذى يستنكره.

كما أن الإلحاح على جعل الدين منبع جميع مشاكل عالمنا الحديث يحمل تضليلاً كبيراً لأنه فى هذه اللحظة التى تحمل خطراً محدقاً نحتاج إلى أذهان صافية وفهم دقيق. فى مقدمة كتابه يطلب دوكينز أن نتخيل مع المغنى الإنجليزى جون لينون عالما بلا دين:

«تخيل أنه لا يوجد منفذو تفجيرات انتحارية ولا ٩/١١ أو ٧/٧ ولا مطاردة للساحرات، ولا محاولة نسف البرلمان الإنجليزى أثناء انعقاده وبداخله الملك جيمس الأول وأعضاء البرلمان ولا تقسيم شبه القارة الهندية ولا الحروب الفلسطينية - الإسرائيلية ولا مذابح الصرب والكروات والمسلمين ولا اضطهاد لليهود لأنهم قتلة المسيح ولا اضطرابات فى أيرلندا الشمالية ولا جرائم قتل متعلقة بالشرف ولا مبشرون ودعاة تلفزيونيون من ذوى الشعر المصفف والبذلات اللامعة الذين يحتالون على السذج الذين يسهل خداعهم ويسلبونهم أموالهم».

ولكن كما نعلم فالدين لم يتسبب وحده فى كل هذه الصراعات. فما يردده الملحدون الجدد يكشف عن عدم فهم يعكس تشويشاً واضطراباً أو عدم اكتراث بتشابك والتباس التجربة الإنسانية فى العصر الحديث. كما أن جدالهم العنيف للطعن فى آراء مخالفيهم يعجز تماما عن الإحاطة بعناية بأديان التوحيد الثلاثة وما تدعو إليه من عدل وتراحم والتى قد تخفق فى تحقيقهما على نحو لا يمكن إنكاره ولكنها ما تفتأ تعتنقهما وتعلى من شأنهما.

ويبالغ أيضا الأصوليون المتدينون فى نظرتهم إلى عدوهم الذى يصورونه مثالاً خالصاً للشر وهو ما يجعل من نقد الملحدين الجدد لهم أمراً غاية فى السهولة. فهم لا يخضعون أفكار علماء لاهوت مثل بولتمان أو تليش للمناقشة. وهؤلاء العلماء يقدمون صورة للدين مختلفة تماماً هم بها أقرب إلى التيار السائد فى الدين من أى أصولى. وعلى خلاف الفيلسوف الألمانى ڤيورباخ وماركس وفرويد فالملحدون الجدد غير ملمين بالعقيدة الدينية. فكما لاحظ أحد نقاد حركة الملاحدة الجدد لابد فى أى استراتيجية عسكرية أن تضرب العدو فى نقاط قوته أما من يعجز عنه ذلك فمنطقه ضعيف يفتقر إلى العمق الفكرى ويعكس اتجاها محافظاً أخلاقيا وفكريا. وبالتقابل مع فيورباخ وماركس وانجرسول أو ستيوارت ميل، لا يبدى الملاحدة الجدد اهتماماً يُذكر بالفقر أو الظلم أو الإذلال تلك الأمور التى تقف وراء الكثير من الفظائع التى يستنكرونها كما أنهم لا يتوقون إلى عالم أفضل ولا يحملون قراءهم كما يفعل نتيشه أو سارتر أو كامو على أن يعترفوا بما ينتاب البشر من إحساس بعبثية الحياة وعدم جدواها إذ يعوزهم الأسباب التى تجعل لحياتهم معنى، ولا يكترثون لتأثير الإحساس بمثل تلك العدمية على أناس لا ينعمون بحياة مرفهة وعمل يستحوذ على اهتمامهم ويشغل أذهانهم.

يرى دوكينز أننا كائنات أخلاقية لأن سلوك أجدادنا الأوائل القويم قد يكون هو ما كفل لهم البقاء والاستمرار وأن مبدأ الإيثار أو حب الخير للغير لا ينبع من إلهام سماوى بل من طفرة وراثية عرَضية برمجت أسلافنا على السخاء فى العطاء وحب التعاون؛ وليست هذه هى الصدفة المقصودة «المباركة» الوحيدة التى شهدتها مسيرة تطور السلوك البشرى فهناك النزعة إلى الإحسان والإيثار والجود والسخاء والإحساس بما يحس به الآخرون والشفقة والحنو. ولا اعتراض لعلماء العقيدة على مثل هذا الرأى فإحدى

الصفات الأصيلة فى طبيعتنا الإنسانية هى تحويل شىء أساسى أو غريزى إلى مرتبة تتجاوز الجانب المادى منه. ولنأخذ الطهو مثالاً والذى بدأ من مهارة الغرض منها البقاء على قيد الحياة وتطور إلى ما يُعرف اليوم بالمطبخ الراقى وكذلك القدرة على الجرى والقفز التى سخرها الإنسان للهروب من الحيوانات المفترسة ثم أصبح لدينا الآن الباليه والألعاب الرياضية ومثال ثالث هو اللغة التى تطورت من وسيلة للتواصل حتى عرفنا الشعر. وأعملت الموروثات الدينية فكرا مماثلاً فى دافع الإيثار، الذى وكما أشار كونفوشيوس أنه لمَّا استمسك به البشر ارتقى بحياتهم إلى مرتبة القداسة ومنحهم حسا بالتسامى.

وقديما كان علماء العقيدة يفيدون من تبادلهم والملاحدة الرؤى والأفكار. والشاهد على ذلك أن أفكار عالم اللاهوت السويسرى كارل بارت (١٨٨٦-١٩٦٨) ازدادت وضوحاً وقوة بكتابات أمثال فويرباخ كما تأثرت آراء بولتمان وتليش وراهنر بأفكار هايدجر. ولكن يصعب تصور إمكانية إجراء حوار مثمر مع دوكينز أو هاريس أو هيتشنز لأن أفكارهم بدائية تفتقر إلى النضج. لكن ينبغى أن نتوقف أمام ما يُطلَق عليه «ظاهرة دوكينز». فاكتساب كتاباته المعادية للدين التى تموج بالشطط لقاعدة عريضة من القراء ليس فقط فى أوروبا العلمانية وإنما فى أمريكا حيث التدين ملموس وواضح، يبين أن الكثيرين ممن لا يمتلكون معرفة عقائدية يشوب تصورهم لفكرة الله الحديثة اضطراب. فبعض المؤمنين بالله مازال بإمكانهم استيعاب هذا الرمز بقدر من الإبداع والابتكار فى حين يبدو إخفاق البعض الآخر جليًّا حيث لا يجدون عونا كافيا من رجل الدين الذى يعظهم ويوجههم لأنه يفتقر نفسه إلى تعليم دينى متطور، ومازال التصور الحديث لله يقيد نظرته للأمور. فاللاهوت الحديث لا يُسهِّل الأمور دائما. وقد يكون من المفيد أن يجتهد علماء اللاهوت لتقديمه بأسلوب جذاب سهل التناول ليهيئ الأتباع لمتابعة آخر ما يدور من

مناقشات للموضوع والاجتهادات الجديدة فى مجال دراسات الكتاب المقدس والتى نادراً ما تنفذ إلى أفهام المصلين.

إن عالمنا يعانى من الانقسام إلى أقطاب ولا يحتاج إلى أيدولوچيا أخرى تزيد من انقساماته، وتاريخ الأصولية يعلمنا أن الهجوم على مثل هذه الحركات يزيدها تطرفاً. فهجوم الملاحدة يدفع الأصوليين إلى مزيد من الالتزام بالنظرية الخلقوية، وإعراضهم بازدراء عن الإسلام يُمثِّل هدية ثمنية يتلقفها المتطرفون المسلمون الذين يستغلونها للترويج لفكرة إصرار الغرب على شن حملة صليبية جديدة. بل إنه ثمة تقارير على أن هيتشنز قد دعا إلى إبادة جماعية للمسلمين.

والنموذج النمطى لأسلوب التفكير الأصولى هو الاعتقاد بوجود سبيل واحد لتفسير الحقيقة. وبالنسبة للملاحدة الجدد فالعلموية وحدها هى التى تقود إلى الحقيقة. لكن العلم ينهض على الإيمان والحدس والرؤية الجمالية ويضاف إليها العقل. فعالم الفيزياء بول ديراك رأى يوماً أن ما يهمه حقاً أن تكون لمعادلاته «سمة الجمال لا أن تطابق التجارب العلمية». ويؤمن عالم الرياضيات روچر پينروز أن العقل المبدع ينفذ إلى عالم أفلاطونى من الأشكال الحسابية والجمالية وأن «المنطق الصارم المنضبط هو الملاذ الأخير الذى يجب أن تسبقه اجتهادات عدة والتى لابد لها من قناعات جمالية» وأن ثمة مواقف كثيرة تدفع الإنسان ليُنحى جانبا التحليل الموضوعى الذى يسعى ليفرض سطوته على موضوع البحث. وعندما تقع أنظارنا مثلاً على عمل فنى فيجب أن نفتح أذهاننا لنتذوقه ونتركها تذهب بنا بعيداً. أما إن كان توثيق الرابطة بشخص هو الهدف المرجو فعلينا أن نتهيأ لإظهار الخضوع ولين الجانب كما فعل نبى الله إبراهيم عندما فتح قلبه وبيته للغرباء الثلاثة فى «مدينة مامر».

وكما أوضح تليش فالبشر، رجال ونساء، تدفعهم دائماً الرغبة فى

اكتشاف افاق للحقيقة تتجاوز تجربتنا المعتادة وهذه الرغبة الملحة التى يصعب تجاهلها هى التى ألهمت البحث العلمى والدينى، فكلنا نسعى خلف ما يطلق عليه تليش «الاهتمام الأساسى» الذى يشكل حياتنا ويجعل لها معنى. فالهم الأساسى لدوكينز وهاريس هو العقل المنطقى وهو ما استحوذ على تفكيرهما وملك عليهما حياتهما. لكن مفهوم العقل المنطقى لديهما يختلف تماما عن مفهوم «العقلانية» المنطقية عند سقراط الذى طوّع قدراته العقلية لينتهى الحال بمحاوريه إلى حالة من عدم المعرفة. أما العقل المنطقى عند القديسيْن أُغسطين وتوماس الإكوينى فقد صار العقل الأسمى، قدرة لا يفصلهما عن السماوى أو الروحى شىء. واليوم لم يعد للعقل بالنسبة للكثيرين تلك القوة التى تقوض نفسها. لكن خطر العقل العلمانى الذى ينكر أى احتمال للتسامى هو احتمال تحوله إلى صنم يسعى لتدمير كل معارضيه وهو ما نلمحه فى الفكر الإلحادى الجديد الذى تناسى أن عدم المعرفة جزء من الحالة البشرية وهو ما دفع الناقد الاجتماعى روبرت إن. بيلا إلى القول بأن «من يشعرون بأنهم الأكثر موضوعية فى تقييمهم للحقيقة هم أكثر الناس وقوعا فى براثن أوهام عميقة لا واعية».

وكما رأينا فعلماء الفيزياء فى العصر الحديث لا يخفون إدراكهم لحقيقة عدم معرفة الإنسان بكثير مما يدور حوله وتجربتهم فى التعايش مع كثير من المعضلات التى يبدو استعصاؤها على الحل تثير فى النفس الرهبة والعجب. وعندما عرف العالم فى سبعينيات القرن الماضى النظرية الخيطية String theory صارت وكأنها قبلة أنظار العلماء أو النظرية التى أتت بالقول الفصل فى الجمع بين المادة والقوة فى نموذج يدمج نظرية الجاذبية والميكانيكا الكمية معا. لكن قوبلت هذه النظرية بتشكُّك. فعالم الفيزياء الأمريكى ريتشارد فايمان الحائز على جائزة نوبل ١٩٦٥ طرحها جانباً لأنها فى رأيه «هراء

مجنون» وأقر المؤيدون لها أنه لا يمكن بالتجربة إثبات صحة ما توصلوا إليه من اكتشافات تُبنى عليها، أو دحضها وتفنيدها بل ذهبوا إلى استحالة تصميم تجربة مناسبة لاختبار ما وضعوه كتفسير رياضى للكون؛ وكأن الإحساس بالعجب الذى يثيره علم الكون الحديث مبعثه عجز علماء الفيزياء المتأصل عن الإجابة عما يطرحه من أسئلة. فهم يعلمون أن المصطلحات التى يستخدمونها لوصف بعض الأسرار الغامضة التى تحفل بها الطبيعة مثل «الانفجار الكبير»، «المادة السوداء» (المسئولة عن قوى الجاذبية فى الكون)، «الثقوب السوداء» التى ظهرت لدى نشأة الكون مع انفجار النجوم و«الطاقة المعتمة» كلها استخدامات مجازية تعجز عن صياغة تصوراتهم الحسابية للكون فى مفردات مناسبة. إضافة إلى أن هؤلاء العلماء المؤمنين بالنظرية الخيطية لا يَزجون بالله والقوى الخارقة للطبيعة إلى عالمهم على عكس الحال بالنسبة لنيوتن. لكن الطابع الأسطورى لهذه المصلحات يُذكّر بغموض ما تشير إليه وعدم وجود تفسير متاح لها، فهم يُجْهِدون طاقات البحث العلمى إلى أقصى حدودها وهذا الغموض أمر حتمى لأنها مصطلحات تشير إلى ما لا يمكن التحقق منه أو تقصيه علمياً.

واليوم يستشعر فيزيائيون عديدون أنهم على شفا نقلة كبرى فى النموذج المعيارى. فلم يعد ستيفن هوكنج مثلا متيقنا من إمكانية وجود نظرية جامعة شاملة تساعد البشر على الاطلاع على «عقل الله». تعلّم هؤلاء أن ما يظنونه لا يُدحَض ولا يُناقَض يمكن أن يستبدل بين عشية وضحايا بنموذج علمى مختلف تمام الاختلاف ولذا فقد ألفوا فكرة وجود ما لا سبيل إلى معرفته. ولذا فعالِم الكون پول ديڤيز يُقرّ بالمتعة التى يجدها فى العلم رغم الأسئلة التى لم يجب عنها أو ربما لن يستطيع أن يجب عنها:

«لماذا وجِدنا قبل ١٣,٧ مليار سنة مع وقوع الانفجار الكبير؟ ما سبب

وجود قوانين الكهرومغناطيسية أو الجاذبية بالصيغة التى هى عليها؟ لِمَ هذه القوانين؟ ماذا نفعل نحن هنا؟ وتحديداً كيف حدث وأن تمكنّا من فهم العالم؟ ولماذا مُنِحنا هذه القدرات العقلية التى تهيئ لنا النفاذ إلى هذا النظام الكونى البديع ومنهجه؟ إنه شىء مدهش».

وفى موضع آخر يعترف ديفيز بقوله «ربما يبدو ما أقوله مستغربا من الجميع لكن العلم طريق يقود إلى الله على نحو أكثر ثباتاً وتحققاً من الدين». ولا يفتأ يطرح السؤال الأزلى «لم يوجد شىء بدلاً من العدم؟» ورغم أن علماء الفيزياء فى العصر الحديث يملكون من العلم ما لم يكن ممكنا أن يحلم به أسلافنا لكنهم لا يفعلون مثل دوكينز الذى يرى فى مثل هذا السؤال إطناباً ولغوا. ويبدو أن البشر جُبلوا على افتعال مشاكل يعجزون عن حلها أو على وضع أنفسهم فى موضع صراع مع عالم الحقيقة الغامضة التى لم تخلق أو توجد بعد ويجدون فى المجهول الغامض الذى لا سبيل إلى معرفته مصدر دهشة ومتعة.

ظلت الفلسفة واللاهوت وعلم الأساطير تستجيب دوماً لعلم العصر المواكب لها وتتأثر به وهو ما يفسر ظهور حركة فلسفية منذ ثمانينيات القرن الماضى تعكس غموض علِم الكون الجديد وإبهامه. وفكر ما بعد الحداثة وريث فلسفة هيوم وكانط فيما يتعلق باعتبار ما نطلق عليه الحقيقة مجرد تركيب ذهنى والمعرفة البشرية تأويلات وليس اكتساب معلومات دقيقة لها وجود فعلى. ويترتب على هذه الفرضية أنه لا سيادة لوجهة نظر وحيدة وأن ما لدينا من علم شىء نسبى يصدر عن ميول شخصية وأنه غير معصوم من الخطأ وليس مطلقاً أو يقينيا كما كان يُعتقد وأن الحقيقة ملتبسة بطبعها. ولذا، لا مناص من تفكيك الأفكار المتعارف عليها والتى هى وليدة محيط ثقافى وتاريخى معين. لكن يجب ألا يستند هذا التفكيك أو التحليل إلى مبدأ مطلق ولا توجد ضمانة بإمكان الوصول إلى رؤية للحقيقة صائبة كل الصواب أو مجرد مقاربتها. جوهر فكر ما

بعـد الحـداثة هـو الاقـتنا ع بفـكرة أن العـالم يتـأثر بالمذهـب الفكرى الذى يراه البشـر من خـلاله لا انعكاس صـورة العالم الخـارجـيـة فى شكل مـذاهب فكرية. فلسنا مدفوعين بمعطيات تمدنا بها حواسنا لتبنّى رؤية معينة للعالم بل نتمتع بحرية اختيار ما نقره وكذلك مسئولية خيالية هائلة.

ولا يُخـفى مفكرو مـا بعد الحـداثة ارتيـابهم فى الأكـاذيب الكبرى تحـديداً وينظرون إلى تاريخ الغرب كمـا لو كـانُ يلطـخـه هـاجس قـهـرى لفـرض نظام شمولى بالإكراه على العالم يتخذ أشكالاً متعددة. فتارة يكون عقائدياً وهو ما أفضى إلى حملات صليبية واضطهاد. كما اتخذت هذه الأكاذيب شكلاً علمياً أو اقتصاديا أو أيديولوجيا أو سياسيا وهو ما انتهى إلى هيمنة التكنولوجيا على الطبيعة أو إخضـا ع البشر اجتماعيا وسياسيا إما بالاستعباد أو عن طريق حمـلات الإبادة الجماعية والاستـعمـار ومعاداة السامية وقـهر النسـاء والأقليات الأخرى وتشديد الوطأة عليهم. فكان مفكرو ما بعد الحداثة يحذون حذو نيتشه وفرويد وماركس فى السعى إلى تبديد الهالة المزيفة التى تحيط بهذه الآراء الراسخة دون محاولة إحلال كذبة مطلقة يختلقونها هم. فمذهب ما بعد الحداثة إذن هو إنكار للمعتقدات الموروثة وثورة عليها، وكما وصفه أحد أعلامه الأوائل چان فرانسوا ليوتار فهو التشكيك فى القصص العظيمة وعلى رأسها قصة «الإله» الحديث العليم القدير الذى لا يغفل عما يدور فى الكون ويُسخِّر كل ما فيه لمأربه. لكن الفكر ما بعد الحداثى لا يُخفى نفوره من الإلحاد الذى يطلق آراء مطلقة وإجمالية. وكما يحذر چاك دريدا، فلابد من الانتباه «للأهواء العقائدية» ليس فقط الواقعة فى سياق دينى حيث تبدو سافرة ولكن بكل «الغيبيات» أو ما وراء الطبيعة بما فيها التى تنحو منحى إلحادياً. وككل فيلسوف من فلاسفة ما بعد الحداثة يُكنّ دريداً تشككاً عميقاً تجاه الانقسام إلى أقطاب متضادة الذى يتخذ شكل ثنائيات ثابتة والذى يميز

الفكر الحديث. ومثال على ذلك التقسيم إلى ملحد ومؤمن بالله والذى يرى فيه تبسيطاً مُخلاً. فالملحدون اختزلوا الدين الذى هو فى حقيقته ظاهرة معقدة إلى صيغ أو عبارات ثابتة تناسب أيديولوجياتهم كما فعل ماركس عندما وصف الدين بأنه أفيون الشعوب المقهورة أو فرويد عندما وجده مصدراً للرعب النابع من عقدة أوديب. ويتساوى عند دريدا فى استحقاق اللوم الإنكار القاطع المتصلب لله الذى يقوم على أساس غيبى والعقيدة الدينية المتعصبة (التى هى فى رأيه من القصص الفخمة). و يقول دريدا وهو يهودى علمانى أنه رغم كونه محسوباً على الملحدين فهو دائم الصلاة والدعاء تنطوى نفسه على أمل فى عالم أفضل يظهر فيه المسيح المنتظر ويميل إلى الأخذ بالرأى الداعى إلى عدم المجاهرة بأحكام تؤيد الإيمان أو تنكره مادمنا لا نملك يقينا مطلقاً وذلك حتى يعم السلام وتتلاشى أسباب الشقاق.

وحتما سنثير هذه الآراء – التى تعكس نسبية لا أثر فيها لارتباك أو خجل – حفيظة بعض المؤمنين الملتزمين بصحيح الدين ومعظم الأصوليين. لكن فى أفكار دريدا ما يستدعى إلى الذاكرة آراء عقائدية مبكرة. فنظريته التفكيكية التى تنفى إمكانية التوصل إلى معنى وحيد راسخ لنص تعكس بعضاً من عقائد اليهود الربانيين. كما أطلق البعض على دريدا لقب اللاهوتى «السلبى». عُرِف عنه أيضاً شغفه الهائل بإيكهارت مؤسس المذهب الألمانى المتصوف الذى يدعو إلى إمكان الوصول أسرار الكون إذا اقترب الإنسان من الله. وما يسميه دريدا «الاختلاف» ليس بكلمة أو فكرة بل احتمال شبه متسامٍ – «اختلاف» أو «أخروية» – لا يحيط به العقل الذى يعتمد على التجربة، وتتضمنه كلمة أو فكرة مثل «الله». لقد كان «الاختلاف» عند إيكهارت هو إله يتجاوز «الله»، مجال غيبى جديد لا سبيل إلى معرفته ولا ينفصل عن النفس البشرية. أما «الاختلاف» عند دريدا فيشبه المعرفة شبه المتسامية التى تفوق

الخبرة المادية. إنه أقرب ما يكون إلى طاقة كامنة، شىء لا نستطيع أن نراه لكنه يجعلنا نعى أنه ربما ينبغى لنا أن نُعدِّل ونحدد أى شىء قلناه عن الله أو أنكرناه عليه أو نرجع عنه ونستدركه.

وفى أعماله التالية يبدو دريدا مُطارداً بفكرة المستقبل الذى يحمل كافة الاحتمالات وإغرائه. نجده يؤكد على ما يسميه «ما لا يمكن تفكيكه» ولا يقصد به فكرة مطلقة أخرى لأنه لا وجود لها، ورغم ذلك نذرف عليها الدموع ونصلى من أجل تحققها. وفى محاضرته «قوة القانون» التى ألقاها سنة ١٩٨٩ يشرح المقصود بـ «ما لا يمكن تفكيكه» ضارباً مثلا بالعدالة التى لا تتحقق على الوجه الأكمل نظراً للظروف الفعلية للحياة اليومية لكنها تلهم حدسنا القانونى جميعه وتشكل جوهره. فالعدالة ليست ما هو قائم بل ما نتطلع إليه، تنادينا وتبدو أحياناً فى متناول أيدينا وفى النهاية تراوغنا. ورغم ذلك لا نكل عن السعى لنجسدها فى نظمنا القانونية. ثم يذكر دريدا لاحقاً أمثلة أخرى لما لا يمكن تفكيكه مثل الموهبة والعفو والصداقة. كما يعشق الحديث عن «الديمقراطية الآتية» كمثال يضاف إلى الأمثلة السابقة على ما نتوق إليه ونعجز عن تحقيقه فيظل الأمل فى المستقبل قائما لا ينقطع. ولا يختلف الأمر بالنسبة لله: كان فى الماضى مصطلحاً يُستخدم لوضع حدود لتفكير البشر وسعيهم ثم أصبح لفيلسوف ما بعد الحداثة رغبة تتجاوز الرغبة وذكرى ووعد لا يمكن تحديده أو تعريفه بدقة بحكم طبيعته.

وقد طبق بعض مفكرى ما بعد الحداثة هذه الأفكار فى مجال اللاهوت. ومن اللافت أن هؤلاء المفكرين هم عادة من الفلاسفة وليسوا من علماء اللاهوت. وعلى عكس الاتجاه الذى بدأه فلاسفة مثل ديدرو ودولياك وفرويد، كان اهتمام فلاسفة ما بعد الحداثة إيذاناً بتغيير فى المناخ الفكرى للحياة الأكاديمية. فعندما ظهرت حركة «موت الله» فى ستينيات القرن الماضى كانت أيام الله تبدو معدودة لكن الله الآن حى. فاللاهوت فى فترة ما بعد الحداثة

يتحدى فرضية أن العلمانية لا تُنقَض أو تتغير بل ألمح البعض إلى دخولنا الآن عصر «ما بعد العلمانية» كما بينوا أن الدين الذى يمر بمرحلة تجديد الآن و يشهد انبعاث الحياة فيه من جديد، ليصبح مختلفا تماما عن الدين الحديث. وقد كان أول من طبق أفكار دريدا على علم اللاهوت هو مارك. سى تايلور فى كتابه «الوقوع فى الخطأ: لاهوت/ ما بعد الحداثة» (١٩٨٤) ويبدو من فصل العنوان الفرعى بخط قصير مائل أنه يعكس تردداً على طريقة دريدا يسبق الفصل فى القبول بوجود الله أو إنكاره. وقد رأى تايلور صلة بين المذهب التفكيكى والحركة المروجة لموت الله فى الستينيات ولكنه انتقد ألتيزر لعدم قدرته على الفكاك من الجدل (الديكالكتيك) الحديث الذى تبدو من خلاله الأشياء إما هذا أو ذاك ولا مجال لاحتمال ثالث بينهما: فإما حية أو ميتة أو حاضرة أو غائبة. رأى أن الدين حاضر أبدا ولو بدا غائباً وهو ما جعل تايلور موضع نقد لأنه سمح للخطابات وسائر الموضوعات الأخرى فى مؤلفاته اللاحقة بأن تطغى على الدين تماما وتستوعبه.

وكان للفلاسفة الذين ركزوا على كتابات دريدا المتأخرة نصيب أكبر من النجاح. يرى الفيلسوف الإيطالى چيانى ڤاتيمو أن الدين منذ أول ظهوره يدرك أنه خطاب يقوم على التأويل فى المقام الأول: تقليديا، تابع مسيرته بتفكيك نصوصه المقدسة على الدوام ولذا فلديه من البداية الطاقة الكامنة والإمكانية لأن يحرر نفسه من المعتقد الدينى الإجماعى الثابت. ويبدو ڤاتيمو مهتما بنشر ما يُسمَى بالفكر الخافت لمواجهة اليقين الطاغى الذى يميز جانبا كبيراً من الدين الحديث والإلحاد على حد سواء. فمبعث خطورة الغيبيات أنها تأتى بمزاعم مطلقة دفاعاً عن الله أو عن العقل وكما صاغها ڤاتيمو «ما كل الغيبيات تُروّج للعنف ولكن جميع البشر ممن يعتنقون العنف مذهباً يؤمنون بالغيبيات، فهتلر على سبيل المثال لم يكتف فقط بكراهية اليهود (وآخرين) من حوله بل اختلق كذبة كبيرة تتعلق باليهود عامة اتخذت من المزاعم الغيبية

أساساً لها». ويعلق ڤاتيمو بفطنة «عندما يريد أحدهم أن يخبرني بالحقيقة المطلقة فذلك لأنه يريد إخضاعى لسيطرته» وهذا ما يستند إليه الاعتقاد فى الله والإلحاد على حد سواء. لكن الحقائق المطلقة ذهبت إلى غير رجعة ولا يوجد الآن سوى تفسيرات وتأويلات.

وكما يرى ڤاتيمو فالحداثة ولَّت ولن تعود، وعندما نتأمل التاريخ لن نرى المستقبل كمسيرة تقدّمٍ خطيّه ومضطردة وحتمية نحو التحرر. فالحرية لم تعد تكمن فى المعرفة التامة بالتركيب الضرورى للواقع والتطابق معه، بل فى الاعتراف بوجود خطاب متعدد وبتاريخية ومشروطية ومحدودية جميع القيم الدينية والأخلاقية والسياسية بما فيها تلك التى نعتنقها. وهدف ڤاتيمو من ذلك أن يهدم جميع الجدران بما فيها تلك التى تفصل بين المؤمنين بالله والمنكرين لوجوده. ورغم ثقته فى اعتناق المجتمع للدين مرة أخرى إلا أنه يرفض التخلى عن العلمانية لأنه يرى فى تحالف الدولة والكنيسة الذى دشنه الإمبراطور قسطنطين شذوذاً عن تعاليم المسيحية. ويؤمن أن المجتمع المثالى يقوم على أساس الإحسان وعمل الخير لا الحقيقة. فقديما، كما يتذكر ڤاتيمو، كانت الحقيقة الدينية نابعة من تواصل الناس مع بعضهم لا من مرسوم بابوى. وتصديقاً لقوله يُذكِّر ڤاتيمو بقول المسيح «إذا اجتمع اثنان أو ثلاثة فى حبى فإنى معهم» والترنيمة التى تقول «أينما كان الحب كان الله».

وكان الفيلسوف الأمريكى جون د. كاپوتو ممن تأثروا بهايدجر والمفكر ما بعد الحداثى جيلز ديلوز ودريدا أيضا، كما أنه من المدافعين عن «الفكر الخافت» والدعوة إلى تجاوز الصراع الناجم عن الانقسام إلى قطبى الإيمان والإلحاد. ورغم إدراكه لمواطن الضعف فى الحركة القديمة المروجة لموت الله إلا أنه يؤيد رغبة أليتزر وڤان بورن فى تفكيك الإله الحديث ويُقِرُّ بها. ورغم تقديره لتأكيد تليش على الطبيعة الرمزية للحقيقة الدينية إلا أنه يظهر احترازا من اعتبار الله «أساس الوجود» لأن القول بذلك يضع قيودا على التدفق

والصيرورة اللانهائية التى هى أصل الحياة ويجعل من تثبيت الصيرورة وكبحها أساس وجودنا ومركزه. وواجب على المؤمن بالله والملحد على السواء أن ينبذا شهوة الإنسان الحديث إلى اليقين. فواحدة من مشكلات حركة موت الإله هى مصطلحاتها المطلقة والقاطعة بأكثر مما يجب فلا ديمومة لحال وها نحن الآن نشهد موت حركة موت الله. فأفكار نيتشه وماركس وفرويد الإلحادية مجرد وجهات نظر.. تأويلات وأوهام خيالية:

«إن العلمانية التى أتى بها التنوير أو الاختزال الموضوعى للدين إلى أشياء لها وجود مستقل عنه- مثلا تفسيره بأنه شهوة منحرفة إلى الأم أو وسيلة للاحتفاظ بالسلطة أو الحكم - هى قصة ضمن قصص يرويها أناس ذوو خيال محدود تاريخيا وتَصوُّر مشروط قاصر للعقل والتاريخ، للاقتصاد، للطبيعة والطبيعة البشرية، للرغبة والشبق والمرأة، لله وللدين والإيمان».

يرى أن للتنوير قواعده الصارمة، وعلى ما بعد الحداثة أن تكون مذهبا «أكثر تنويرية من حركة التنوير ذاتها فلا تنخدع بحلم الحقيقة الموضوعية المحضة للأشياء خارج الذهن». بل يجب أن تفتح الباب لرأى آخر عن الإيمان والعقل المنطقى لتصل إلى «إعادة توصيف للعقل أكثر حكمة وصواباً من العقلانية عبر/ التاريخية التى أتى بها التنوير».

إذن كيف يرى كابوتو الله؟ سيراً على خطى دريدا فكابوتو قد يصف الله بأنه رغبة تتجاوز الرغبة. والرغبة بطبيعتها تقع فى المسافة بين ما هو كائن وما هو غير كائن، إنها تتعلق بكل ما نحن عليه وما لسنا عليه، كل ما نعرفه وما لا نعرفه. فليس السؤال هو «هل الله موجود»؟ تماما كما أننا لا نسأل «هل الرغبة موجودة»؟ بل نسأل فى أى شىء نرغب؟ وقد أدرك القديس أوغسطين مغزى ذلك عندما تساءل «ماذا أحب عندما أحب الله»؟ لم يتوصل لإجابة. ومثل دنيس والإكوينى لا يجد كابوتو فى اللاهوت السلبى حقيقة أكثر عمقاً ومصداقية فكل ما يفعله أنه يؤكد عدم وجود سبيل إلى المعرفة وحسب، «بمعنى

أننا لا نعرف حقاً!». وكما يرى كابوتو «فالحقيقة الدينية حقيقة بلا معرفة». وقد حوَّر كابوتو مصطلح «الاختلاف» عند دريدا ليخلق مفهومه عن «لاهوت المناسبة». فيميز بين «الاسم» مثل «الله» أو «الديمقراطية» أو «العقل» وبين ما يسميه «الواقعة» أو المناسبة أى ما ينبض به هذا الاسم وهو ما لا يتحقق أبداً على الوجه الأكمل. لكن المناسبة أو الواقعة التى تكمن فى الاسم تلهمنا، تقلب الأمور رأساً على عقب، تدفعنا للبكاء والصلاة من أجل ما هو «آتٍ» فالاسم أشبه بصياغة مؤقتة لمناسبة، تركيب مستقر نوعاً ما ولو أنه يمر بمراحل تطور أما المناسبة فدوماً لا يقر لها قرار، فى حراك مستمر، تَسعى لاتخاذ أشكال جديدة وأن تعبر عن نفسها بطرق لم يُفصح عنها حتى الآن، فدائما ما نتطلع إلى «ما هو آت» لا ما هو كائن بالفعل ولا تتطلب «المناسبة» الإيمان بإله موجود ساكن لا يتغير ولا يتبدل بلْ تعلمنا أن نجعل لكل ما يموج به اسم «الله» من جمال مطلق وسلام وعدل وحب إيثارى وجوداً حقيقياً فى العالم.

وهذا الوصف الذى يقدمه فلاسفة ما بعد الحداثة للدين يبعده عن المفهوم «الحديث» للدين ولكنه يثير فى النفس أفكاراً تستدعى الماضى وهى أفكار يؤكد ڤاتيمو وكاپوتو أنها أزلية لها تاريخ ضارب فى القدم. فإصرار ڤاتيمو مثلا على أن الدين فى جوهره تأويلى يذكر بمقولة قدامى حاخامات اليهود «ما التوراة؟ هى تفسير التوراة». وعندما يؤكد سبق الإحسان إلى الغير وأولويته وعمل الخير وأن الحقيقة الدينية مشاع بين البشر جميعاً نستدعى إلى الذاكرة تأكيد هؤلاء الحاخامات المتكرر «إذا اجتمع اثنان أو ثلاثة ليتدارسوا التوراة فالشكيناه حاضر بينهم». كما نستدعى قصة عاموس والطقوس الدينية التى يتشاركها الجميع. يرى كاپوتو أيضاً، «برهان» أسقف كانتربرى آنسلم (١٠٣٣- ١١٠٩) «الوجودى» القائل بأن «أن الله لا يكون إلا وله وجود أى أن فكرة الإله هى فكرة عند كائن واجب الوجود» هو برهان ذاتى التفكيك:

«كل ما تنسبه إلى الله، فالله أكبر منه بكثير. بنية الفكرة نفسها تفكك أية بينة. فالصيغة التى نصف بها الله هى أنه لا توجد أى صيغة يمكن وصف الله بها».

وعندما يذكر كابوتو أن «المناسبة» تتطلب استجابة وليس «عقيدة» فإنه يردد تعريف حاخامات اليهود القدامى للكتاب المقدس بأنه دعوة للفعل.

ويؤكد كاپوتو وڤاتيمو قبل كل شيء على أهمية الصمت. فكل هذه المدركات التى كانت يوماً من صميم الدين توارت فى خضم خطاب الحداثة الوضعى الذى يقول إن الحقيقة هى الظواهر الخارجية. وظهورها مرة أخرى فى شكل مختلف يشى بأن هذا اللون من «عدم وجود سبيل إلى المعرفة» أصيل فى طبيعتنا البشرية. يريان التشوق الحديث الواضح للحقيقة المفاهيمية المجردة المطلقة تماما على أنه انحراف يعترى العقل فيخرجه عن المعهود. وكما يلاحظ كاپوتو فالإلحاد هو دائماً إنكار لتصور معين عن الله ويستنتج من ذلك أنه «إذا كان الإلحاد الحديث رفضا للقصور الحديث فى فكرة الله فتعيين حدود للحداثة يفسح الطريق لاحتمال آخر ليس هو تحديداً إحياء عقيدة الله السابقة على الحداثة بل لفرصة تحقق شيء يفوق عقيدة الله الحداثية والإلحاد الحديث معاً».

وهذا الاحتمال يحمل معه أملا براقاً. فإذا كان الإلحاد نتاج الحداثة فهل يصبح شيئاً من الماضى بما أننا ندخل الآن مرحلة ما بعد الحداثة تماما كما أصبح الله الحديث من الماضى؟ هل يؤدى الاعتراف المتزايد بمحدودية المعرفة البشرية وأوجه قصورها – والتى صار الاعتراف بها جزءاً من المشهد الفكرى المعاصر تماما مثل اليقين الإلحادى – إلى ظهور لاهوت صمت يلمِّح إلى ما لا يمكن التصريح به؟ ما أفضل الطرق الممكنة لنتجاوز العقائد الإيمانية السابقة على العصر الحديث لنصل إلى إدراك لله يخاطب احتياجات زمننا وحقائقه المركّبة؟



خاتمة

اعتدنا اعتبار الدين مصدراً للتزود بالمعلومات: هل هناك إله؟ كيف وُجِد العالم؟ لكن ذلك زيغ عقلى ينتمى إلى عصرنا الحديث. فلم يكن دور الدين أبداً أن يقدم إجابات عن أسئلة فى متناول العقل البشرى فهذا دور العقل المنطقى. مهمة الدين وثيقة الصلة بمهمة الفن، أى مساعدتنا على أن نحيا حياة مثمرة فى سلام وأن نتقبل فرحين الحقائق التى ليس لها تفسير متاح والمشاكل التى نعجز عن حلها: كالموت والألم والحزن واليأس والغضب من الظلم والقسوة فى هذه الحياة. لقد أدرك البشر من جميع الثقافات وعلى مدى قرون أن باستغلال ملكاتهم العقلية أقصى استغلال ممكن وتطويع اللغة قدر الطاقة وإنكار الذات والتراحم يمكنهم الوصول لحالة من التسامى تساعدهم على تقبُّل معاناتهم بسكينة وشجاعة.

ويمكن للعقلانية العلمية أن تبين لِمَ نُصاب بالسرطان بل يمكن أن تساعدنا على الشفاء لكنها لن تخفف من الرعب وخيبة الأمل والحزن المصاحبين لتشخيص المرض ولن تساعدنا أيضا على الموت فى هدوء لأن كل ذلك لا يدخل فى نطاق العقلانية. كذلك لن يساعدنا الدين تلقائيا لأنه يتطلب جهداً هائلاً ولن يؤتى ثماره إن كان يخلو من عناء أو كان سطحيا، زائفا وثنياً، أو يعمل على الاستغراق الذاتى.

فالدين مبحث عملى ولا تستند أفكاره التى يلهمنا بها إلى تأملات مجردة بل إلى تدريبات روحية وأسلوب حياة يتسم بالإخلاص والتكريس والتجرد وبدون مثل هذه الممارسات يستحيل فهم حقيقة مبادئه، وهو ما ثبتت صحته من قبل فيما يتعلق بالعقلانية الفلسفية. فلم يذهب الناس قديما إلى سقراط

ليتعلموا فقد كان دائما يؤكد أنه لا يملك من العلم شيئاً بل عليهم أن يعدلوا
عما وقر فى أذهانهم طويلاً. وكثيراً ما كان يتبين للمشاركين فى محاورات
سقراط ضآلة معارفهم وأن معانى أبسط الأفكار تتسرب من بين أيديهم
وكانت صدمة الجهل والتشويش والارتباك إيذانا بتحولهم إلى حياة الحكمة
والحصافة التى لا يمكن أن يتجه إليها ما لم يدرك جهله التام. ورغم أن
محاورات سقراط بددت البقية الباقية من اليقين الذى كان الناس قد أسسوا
عليه حياتهم حتى تلك اللحظة فلم تكن محاوراته أبدا عدوانية أو هجومية بل
كانت تسير بكل كياسة ولطف وتقدير لشعور الغير. فلو أثار الحوار حقدا أو
ضغينة فلن يؤتى الغرض منه وكان من المحال أن يساق أحد المحاورين سوْقاً
إلى قبول وجهة نظر الطرف الآخر بل كان كلٌ يعرض رأيه على الآخرين كهدية

ويسمح لهم بتغيير مفاهيمه هو شخصيا. ولم يجد مؤسسو المذهب العقلانى الغربى، سقراط وأفلاطون وارسطو، أى تعارض بين العقل والمفاهيم المتسامية أى التى لا يحيط بها العقل البشرى القائم على التجربة. فقد أدركوا شعور الإنسان برغبة ملحة فى دفع قدراته العقلية إلى أقصى حد يمكن لها أن تصل إليه، يليه الولوج إلى حالة من عدم المعرفة لا تُولّد إحباطاً بل تصبح مصدر دهشة ورهبة ورضا.

ولم يكن الدين أبداً بالأمر الهيِّن فقد رأينا الجهد الهائل الذى بذله ممارسو اليوجا وطائفة الرهبان المتصوفين الذين ظهروا فى بلاد اليونان فى القرن الرابع عشر ق. م والقباليون وعلماء التفسير وكهنة اليهود والمتمسكون بالشعائر والطقوس الدينية والرهبان والعلماء والفلاسفة والمتأملون وعامة الناس فى صلواتهم وشعائرهم. فجميعهم نجحوا فى الوصول إلى درجة من النشوة العقلية «الخطو خارج الذات» والتى كما بينها القديس دنيس «تدفعنا خارج أنفسنا» وتتيح لونا جديدا من المعرفة أمامنا. وقد خبر العلماء والعقلانيون والفلاسفة شعوراً مشابهاً وفهمه أينشتاين وڤيتجنشتاين وپوبر الذين شعروا بألفة مع الجزء الواقع بين العقلانى والمتسامى الذى يتجاوز حدود العقل رغم عدم تدينهم بالمفهوم التقليدى للدين. فالبصيرة الدينية لا تحتاج فقط إلى جهد فكرى مخلص للسمو على أوثان الفكر، بل لأسلوب حياة يجنح إلى التراحم والحنو ويساعدنا على الإفلات من قيود النفس. أما العقل العدوانى الذى يجنح إلى تسيُّد الرأى المعارض واخضاعه والقضاء عليه فلن يحقق هذه الحالة من السمو التى أثبتت التجربة أنها ممكنة التحقق إذا نمّى الناس ملكتى التلقى والإنصات، على غرار أسلوبنا فى مقاربة الفن أو الموسيقى أو الشعر وهى الفنون التى يتطلب تذوقها «تفريغا عقليا» «قدرة سلبية» أو «استسلاماً عاقلاً» وقلباً «يراقب ويتلقى».

يدل الاتساق بين الأديان المختلفة فى التأكيد على أهمية هذه الصفات على أنها تمثل ملمحاً غريزياً فى استيعاب البشر رجالاً ونساء للعالم. فإن غَفَل دين عنها أيقظها الشعراء والروائيون والفلاسفة وأنعشوها. لقد خُتِم الفصل الأخير من الكتاب باللاهوت فى فترة ما بعد الحداثة لا لأنه يمثل ذروة علم اللاهوت الغربى بل لأنه أعاد اكتشاف ممارسات ومواقف ومُثلٍ عليا كانت من صميم الدين قبل بدء العصر الحديث.

ولا أقصد بذلك قطعاً أن جميع الأديان فى ذلك سواء فلكل دين منهجه الذى يصوغ به مفهومه للذات العليا المقدسة وهو ما يؤثر حتما فى كيفية استيعاب أتباع كل دين لمفهوم المقدس. ولذا فالفروق ظاهرة بين البرهمن أو النيرڤانا أو الله أو الداو ولكن ذلك لا يعنى صواب أحدهم وخطأ البقية وفى ذلك تحديداً ليس لدى إنسان القول الفصل فقد جهدت الأديان جميعها فى تبيان استحالة التعبير عن المطلق أو التعبير عنه من خلال أى منهج نظرى مهما بلغت عظمته لأن الكلمات والأفكار لا تستطيع الإحاطة به.

لكن هذا العزوف الصامت الذى يُلمّح ولا يُصرح لم يعد مصدر راحة لكثيرين ممن يشعرون اليوم أنهم يعرفون تحديدا ما يقصدونه بالله. فتعريف الله باتباع منهج السؤال والجواب الكاثوليكى الذى تعلمته فى سن الثامنة - الله هو الروح الأعظم الموجود بذاته المنزه عن كل نقص - ليس فقط تعريفاً جافاً ومجرداً ويبعث السأم لكنه خاطئ أيضاً لا لأنه يوحى ضمناً أن الله حقيقة يمكن «تعريفها» بل لأنه يمثل أُولى المراحل الثلاث للأسلوب الجدلى لدنيس الذى لم أجد من يعلمنى ثانى مراحله لأفهم أن الله ليس روحا وأنه ليس بذكر ولا بأنثى وأنه لا علم لنا بمغزى قولنا «بوجود أزلى لا محدود منزه عن كل نقص». وبذلك انتهت قبل الأوان التجربة التى كان يفترض لها أن

تؤدى بى إلى فهم ممزوج بالدهشة لـ «أخرويه» تقصر اللغة عن التعبير عنها. والمحصلة تصوُّر مشوش ومفكك عن الله ترك الكثيرين فى حيرة. والغريب أننا نُلقن ظاهرة سانتا كلوز بالتزامن مع ما نلقَّنُه عن الله. وفيما ينمو إدراكنا «لبابا نويل» ويتطور وينضج ظلت معلوماتنا عن الله طفولية . لا غرو إذن أن يرفض الكثيرون منا فكرة الله التى توارثناها وينكروا وجوده عندما نصل مرحلة النضج الفكرى.

وقد أشار بول تليش إلى صعوبة الحديث عن الله هذه الأيام لأن الناس يبادرونك بالسؤال إن كان ثمة إله موجود وهو ما يعنى أن الله كرمز فقد مفعوله. فبدلا من إشارة اللفظ إلى حقيقة خارجه لا توصف ولا يمكن التعبير عنها أصبح الحديث عن هذا «الكيان» المستند إلى تصور بشرى نسميه الله نهاية القصة. وقد رأينا كيف اخُتزلت فكرة وجود الله فى أوائل العصر الحديث إلى فرضية علمية وإلى مجرد تفسير نهائى للكون. وبدلا من كونه رمزاً لما يعجز عنه الوصف تضاءل الله إلى إله له وظيفة ومكان محددان فى منظومة الكون وعندئذ أصبح تحول الإلحاد إلى فكرة تملك مقومات الحياة والازدهار مسألة وقت لا أكثر لأن العلماء سرعان ما وجدوا فرضيات تفسيرية بديلة جعلت من «الله» رطانة، شيئاً زائدا عن الحاجة ولم يكن ذلك ليؤدى لكارثة لولا أن توسلت الكنائس هى الأخرى بالأدلة العلمية ففقدت سبل المعرفة الأخرى مكانتها فى عالمنا الحديث ونزلت عن عرشها وصارت العقلانية العلمية السبيل الوحيد والمقبول للوصول إلى الحقيقة واعتاد الناس تصور الله فى قالب «واضح» «بدهى». أو لم ينشر ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة بين الناس أن وجود الله أوضح وأكثر جلاءً من أى من نظريات إقليدس الهندسية؟ أو لم يشدد نيوتن على أن الدين، بالضرورة، سهل بسيط؟

وفوق كل شيء نسى الكثيرون منا أن تعاليم الدين فى جوهرها هى ما أطلق عليه قدامى حاخامات اليهود دعوة للعمل ولهذا مغزاه. فلابد وأن تشغل فكرك برمز ما بكل ما أوتيت من خيال وأن تقيم معه علاقة وثيقة، أخلاقياً وطقوسياً وتدعه يُحدثِ تغييرا عميقا فى حياتك. وهذا هو المعنى الحقيقى «للدين» و«الإيمان» أما إن نأيت عنه فسيظل الرمز غامضاً غير مُصدّق، ولا يزال الكثيرون ينظرون إلى رمزية الله فى العصر الحديث من هذه الزاوية تدعمهم الشعائر الدينية والتراحم وممارسة «تفريغ الذات»، ومازال هذا يصل بهم إلى حالة السمو التى تضفى قيمة على حياتهم. ولكن ذلك ليس فى استطاعة كل إنسان ولأن «الإيمان» صار يعنى موافقة يمنحها العقل لمجموعة من المبادئ الذهنية المجردة التى تفقد مغزاها إن لم تُطبّق عمليا انصرف البعض عنه . أما البعض ممن مازال مُحجماً عن نبذ الدين فيخجلون مما هم عليه من «عدم اعتقاد» ويزعجهم وقوعهم بين طائفتين من المتطرفين: الأصوليين المتدينين حيث يجد هؤلاء فى دعوتهم للتمسك بالاعتقاد بالله من خلال القتال والحرب ما ينفرهم منهم، والإلحاديين الذين جبلوا على العنف الداعين إلى إبادة الدين واستئصاله من جذوره.

وقد ظلت الوثنية دوما أحد الشراك التى تقع فيها أديان التوحيد. فنظرا لأن رمز المقدس «إله» يحمل صفات بشرية فالخطر قائم فى تصور الناس «إله» نسخة منهم أكبر وأكثر نفوذاً وأن بإمكانهم تسخير هذا الرمز لينالوا التأييد لأفكارهم وتصرفاتهم وما يكرهونه ويحبونه بما يؤدى لنتائج قاتلة. وبما أنه لا يمكن وجود إلا رمز مطلق واحد، فما أن تتحقق السيادة العظمى لفكرة محدودة أو دين أو أمة أو نظام حكم أو أيديولوجيا إلا ويجد نفسه مدفوعاً لتدمير كل ما يخالفه. وقد رأينا الكثير من مظاهر الوثنية هذا فى السنين

الأخيرة. فإن جعل ظواهر تاريخية محدودة، كفكرة معينة عن «الله» أو «علم الخلقوية»، أو «القيم العائلية للإنجيليين الأمريكيين» أو «الإسلام» (ككيان مؤسسى) أو «أرض الميعاد» تتمتع بأهمية تفوق التقديس والتبجيل الواجبين للآخر الذى لا نعرفه، فذلك وثنية تنطوى على انتهاك لحرمة المقدس ولكل ما يمثله الله. كما أنه وثنى لأنه يرفع قيمة محدودة بطبيعتها إلى مقام رفيع على نحو غير مقبول. وكما بيّن تليش، إذا صارت فكرة صاغها الإنسان ليستوعب فكرة الله وسموه الذى لا تطمح هذه الفكرة لأكثر من الإشارة غير المكتملة إليه، فإن جزءاً كبيرا من لاهوت التيار الرئيسى وثنيا. والملحدون محقون فى إدانتهم لهذه المفاسد. ولكن عندما يصرون على وجوب عدم تسامح المجتمع مع الدين وقبوله له ويطالبون بالكف عن توقير كل ما هو دينى يصبحون فريسة لنفس التعصب. ولا يُخفى بعض الملاحدة ضيقهم من هذا الميل إلى العدوان. فالإلحاد فى رأى چوليان باجينى «التزام صريح دون تحفظ بالحقيقة والبحث والتساؤل العقلانى» ولذا «فمعارضة معتقدات الآخرين وإظهار العداء والبغض لهم مع قناعة لدرجة التشبث بصحة ما يعتقد به الشخص من آراء مناقض تماما لقيم الإلحاد».

وفى فترة مبكرة من العصر الحديث افتتن الغربيون بمبدأ اليقين المطلق الذى يبدو من المستحيل بلوغه. ولأن البعض منهم كان يرفض التخلى عن هذا المبدأ فقد بالغوا فى التعويض عن استحالة تحققه بإسباغ اليقين على معتقدات وآراء لا يمكنها الصمود إلا لفترة مؤقتة. وربما هذا ما أدى إلى منحى عدوانى لكثير من الخطاب الحديث. فاليوم يندر وجود فلاسفة من طراز سقراط الذين يدركون أنهم لم يؤتوا الحكمة. فالكثيرون اليوم يتصورون امتلاكهم لها وحدهم و يرفضون الإنصات لوجهة النظر المخالفة لهم فى

المسائل الدينية والدنيوية على حد سواء أو تقييم الأدلة والبراهين التى قد تدفعهم لتعديل معتقداتهم. فقد تحول البحث عن الحقيقة إلى لون من الخصومة والتنافس. وعند مناقشة موضوع فى دوائر السياسة أو الإعلام أو ساحات القضاء أو الحياة الأكاديمية لا يكفى تحديد الصواب بل نجد أننا يجب أن نهزم معارضينا وأن نحط من قدرهم أيضا. وبرغم كثرة الحديث الدائر عن أهمية الحوار فمن النادر الاستماع إلى تبادل حقيقى لوجهات النظر على طريقة سقراط. وغدا من المألوف فى المناقشات العامة أن يستخدم أحد المحاورين وجهة نظره لتسديد الضربة القاضية لباقى المشاركين بدلا من الإنصات لهم واستيعاب ما يقال. وحتى فى حالة الموضوعات الملتبسة متعددة الأوجه على نحو يتعذر معه التوصل إلى حل بسيط فنادراً ما نلمح نبرة شك فى نهاية المناقشات كما كان يفعل سقراط أو اعترافا بوجاهة الرأى الآخر.

وهذا أيضاً جزء من إرثنا الديمقراطى وقد يكون أنسب الحلول فى المسائل العملية. وهو ذات أسلوب النقاش الذى كان متبعاً فى محافل أثينا قديماً والذى حاول سقراط أن يفصل منهجه فى الحوار عنه. وللأسف فكثير من النقاش الجارى حول الدين يسير على هذا المنوال ولا يجدى نفعاً. وما نحتاج إليه بشدة هو النظر فى طبيعة الدين واكتشاف مكمن الخطأ فى مسيرته وكيفية وقوعه. أما إن افتقد الحوار التراحم أو تفريغ الذات فلن يؤدى إلى بصيرة مبدعة أو تنوير. لقد تطورت الحقيقة الدينية دوماً متخذة شكلا جمالياً وشفاهيا عندما كان يجلس اثنان أو ثلاثة معا يحاولون الوصول إلى «الآخر»، فكانوا عندئذ يخبرون حالة من التسامى كحضور معهم فى مجلسهم. ولكن كان من الضرورى أن تجرى المناقشات الدينية «بالتى هى أحسن» كما يقول القرآن. أما الجدال خبيث النوايا الذى يهدف الطعن فى الرأى الآخر فالأرجح

أن يفاقم التوتر القائم ويزيده اشتعالاً. وقد رأينا تحول الأصوليين بدون استثناء إلى مزيد من التطرف عندما يصبحون هدفاً لهجوم الآخرين. ولم يبد المسلمون حتى الآن ضيقاً من نظرية التطور لداروين لكن موجة جديدة من العداء لها آخذة الآن فى التشكل فى العالم الإسلامى كرد فعل لهجوم دوكينز. فهل نحتمل خطاباً آخر يحدث الفرقة ويثير الشقاق فى عالم منقسم بالفعل إلى قطبين على نحو ينذر بالخطر؟

قديما وجد علماء اللاهوت أن الحوار المستطال مع الملحدين ذو فائدة لتفتح أفكارهم الخاصة وتهذيبها وأن النقد الإلحادى الذى يستند إلى معرفة يجب أن يلقى قبولا وأن يكون موضع ترحيب لأن بإمكانه أن يلفت النظر إلى قصور فى بعض نواحى فكرهم الدينى أو إلى جنوحٍ فى البعض الآخر إلى تقديس لبعض الأفكار وعبادتها. ومثال على ذلك المناقشة الموثقة كتابةً بين الفيلسوف الإلحادى چيه چيه. سى. سمارت والفيلسوف المؤمن بالله. چيه . چيه. هالدن والتى تعد نموذجا للسلوك الراقى ونفاذ البصيرة وحدة الذهن والاستقامة الخلقية. كما تبين قيمة مثل هذا الحوار استحالة القطع بوجود الله أو عدم وجوده استناداً إلى الحجج العقلية فقط. ولا يقل فى الفائدة النقد العلمى للمعتقدات المتعارف عليها الذى يكشف أوجه القصور فى منهج التفكير المتمسك بحرفية التفسير الذى أصبح يمثل حالياً عقبة فى وجه الفهم الصحيح للأمور. فبدلا من الدفع بحجج لإثبات حقيقة أسطورة قديمة فالأفضل دراسة المعنى الحقيقى لنظريات عِلم الكون القديمة وتطبيقها قياساً على وضعنا الحالى. والأفضل من التشبث بقراءة حرفية للفصل الأول من سفر التكوين هو مواجهة المعنى المضمر للتفسير الداروينى للطبيعة «مخضبة المخالب والأنياب». وقد يصبح هذا نوعاً من التأمل للمعاناة الحتمية المتأصلة فى

الحياة فينبهنا لعدم ملائمة أى حل دينى يبدو منمقاً ومحكماً فنتمكن بذلك من إعادة تذوق الحقيقة البودية الأولى: «الوجود معاناة» – تلك الفكرة الثاقبة التى تقر الأديان أنه لا غنى عنها لتنوير الإنسان.

ولازال فى جعبة أنماط التفكير الدينى القديمة الكثير لنتعلمه. رأينا أن اليهود والمسيحيين والمسلمين لم يعتبروا يوما التنزيل أو الوحى كلاما جامداً ثابتاً لا يتغير بل أدركوا جميعاً أن الوحى رمز وأنه لا يمكن تفسير الكتب المقدسة تفسيراً حرفياً وأن النصوص المقدسة متعددة المعانى وبإمكانها أن تستثير دوما أفكاراً جديدة كل الجدة. فالوحى ليس حدثاً وقع مرة واحدة فى الماضى السحيق بل عملية إبداعية مستمرة تطلبت عبقرية بشرية لاستيعابها. لقد أدركوا أن الوحى لم يتنزل ليأتى لنا بمعلومات عن الله منزهة عن الخطأ فذلك لن يصل إليه علمنا أبدا. ولقد رأينا كيف أن مبدأ الخلق من العدم كشف للمسيحيين استحالة التوسل بالطبيعة لمعرفة أى شىء عند الله وأن فكرة الثالوث المقدس أوضحت لهم استحالة النظر إلى الله كشخصية بسيطة وكذلك معجزة المسيح الكبرى، كلمة الله الذى تجسد بينت أن الحقيقة التى ندعوها الله ما فتئت تراوغ أفهامها. لقد أكد علماء الدين اليهود والمسيحيون والمسلمون على السواء الأهمية القصوى لسلامة الفكر واستقلاله وعلى أن تفسير الدين الصادر عن فكر مبدع وشجاع وواثق من نفسه خير من التشبث الموتور النزق بأفكار الماضى، وهذا هو السلوك المتوقع من أتباع الديانات الثلاث. ولا يجوز أن يتحول الدين إلى عقبة فى طريق التقدم بل دوره أن يعين الناس على فهم تقلبات المستقبل واستيعابها. واتساقاً مع ذلك لا مجال لوقوع صدام بين العلم واللاهوت لأن كلاً من المبحثين يتطلب لونا مختلفاً من الكفاءة والمعرفة. وكما بيَّن كالڤين ينبغى ألا تعرقل مخاوف قلة من الجهلة والمُختلين

مسيرة العلم. فإذا ناقض نص من الكتاب المقدس اكتشافاً علمياً شائعا فواجب المفسر أن يتصدى لتفسير النص على نحو مختلف.

لا يجوز لنا نضفى مثالية على الماضى فثمة متعصبون ضيقو الأفق فى كل العصور، وهناك دائماً الأقل تفقها فى الدين ممن يتبعون منهجاً حرفياً تسطيحيا فى تفسير الحقائق الدينية لا فكر فيه ولا إبداع. أتذكر نفسى وأنا راهبة فى مقتبل العمر حيث كنت سطحية التفكير مما دعا رئيسة الدير لأن تقول عنى إنى «حمقاء أتمسك بحرفية التفسير»، ودائماً ما وُجد الكثير على هذه الشاكلة. ولم يكن علماء الدين ممن دعوا إلى التفكر فى الله اعتمادا على نهج الصمت والتلميح من ذوى التأثير المحدود. فالكبدوقيون والقديسان دنيس وتوماس وقدامى الحاخامات والقباليون وأتباع موسى بن ميمون والغزالى وابن سيناء والمُلا الصدر جميعهم من حماة الدين ومن أتباع هذا النهج وكانت أفكارهم تمثل صحيح الدين فى الفترة السابقة على عصرنا الحديث. ثم سادت الآن نظرة مختلفة للدين أصبح قبول ما كان سائداً قبلها عسيراً لأننا دوما نعجز عن الفكاك من قيود زمننا. وقد لا ندرك تماما واقعنا الثقافى الحاضر لأننا جزء منه ولذا نميل إلى التعامل معه كأمر مطلق. ولأننا اليوم نقوم بعقلنة العقائد وننظر إلى الحقائق الدينية نظرتنا إلى الحقائق الواقعة، نفترض أن هذا هو النمط الذى ظل سائداً منذ القدم. لكن ذلك يعنى ازدواج المعايير وهو ما يفسره الباحث الأمريكى پيتر برجر بقوله إننا «ننظر إلى الماضى نظرة نسبية من خلال هذا المنظور الاجتماعى/ التاريخى أو ذاك، أما الحاضر– وهذا هو الشيء الغريب – فدائماً فى مأمن من هذه النظرة النسبية. و«يضيف برجر»: يعتقد البعض أن كُتاب العهد الجديد كانوا محكومين بوعى زائف متأصل فى زمنهم لكن المحلل يرى فى أفكار زمانه هو

مزية فكرية خالصة، ونحن نزاعون أيضا إلى اعتبار كل ما هو حديث، أفضل مما سبقه بل يفوقه، وإن كان ذلك صحيحا فى مجالات مثل الرياضيات أو العلوم أو التكنولوجيا فليس بالضرورة أن يكون صائبا فى مجالات أخرى أكثر اعتماداً على الحدس، «خاصة اللاهوت».

إننا الآن نفهم المصطلحات الدينية الأساسية على نحو مختلف جعل من الدين معضلة. فكلمة «الإيمان» لم تعد تعنى «ثقة والتزام وعهد» بل صارت أقرب إلى قبول العقل لفرضية مريبة. أما رجال الدين الكبار فينفقون فى فرض الامتثال والالتزام العقائدى وقتاً أكبر مما ينفقونه فى إبداع تدريبات روحية تجعل من هذه العقائد الرسمية واقعا حيا فى حياة المؤمنين اليومية. ولذا، فبدلا من الاستعانة بالنص المقدس كى يتقدم البشر إلى الأمام ويعتنقون أفكاراً وتوجهات جديدة صارت النصوص المقدسة القديمة تُقتَبس للحيلولة دون حدوث مثل هذا التقدم. أما كلمات مثل أسطورة وأسطورى فقد أصبحتا مرادفتين للأكاذيب ومخالفة الحقيقة ولم تعد كلمة مثل «طقوس الأسرار» ترتبط بالتكريس الطقوسى الدينى بل تدان بطريقة منظمة حيث أصبحت تعبيراً عن الكسل الذهنى أو الشعوذة غير المفهومة. مثال آخر فإن لفظ دوغما كلمة dogma الذى كان يشير عند الإغريق قديما إلى حقيقة يصعب صياغتها فى كلمات ولا تُستوعب إلا بعد الانغماس الطويل فى طقوس وشعائر خاصة ويتغير معناها مع ازدياد عمق وعى المجتمع من جيل لآخر، واليوم أصبح تعريفها فى الغرب هو مجموعة من الأفكار تصاغ فى قالب ويُجزَم بها على نحو قاطع. أما الصفة منها dogmatic فى سياق وصف لشخص فيفهم منها أنه يصر بأسلوب متعجرف وآمر على رأيه. ومثال آخر هو لفظ theoria اليونانى الذى فقد مدلوله الأصلى وهو نشاط التأمل، واكتسب مدلولا جديداً

وهو «نظرية» أو فكرة فى أذهاننا تحتاج إلى برهان. وهذا يوضح تماما كيفية فهمنا للدين فى العصر الحديث بصفته أفكاراً لا أفعالا.

وقديما كان أتباع الديانات يُبدون انفتاحاً وتقبلا للحقائق على اختلاف ألوانها وكان علماء اليهود والمسيحيون والمسلمون على أتم الاستعداد للتعلم من اليونانيين الوثنيين الذين كانوا يقدمون القرابين لأوثانهم وللتعلم من بعضهم. وليس صحيحا ما كان يقال عن استحكام العداوة بين العلم والدين فى الماضى، ففى إنجلترا مثلا كانت المبادئ العامة للبروتستانت والبيوراتينيين متناغمة مع العلم الحديث وأسهمت فى تقدمه وقبوله بين الناس. وكان عالم الرياضيات الفرنسى مَرسِن الذى كان ينتمى إلى طائفة تنسكية من رهبان الفرنسيكان يقتطع من أوقات الصلاة ليجرى تجاربه العلمية، ومازالت نظرياته الرياضية موضع نقاش إلى يومنا الحالى. كما شجع الرهبان اليسوعيون ديكارت فى مطلع شبابه ليقرأ كتب جاليليو وكانوا مفتونين بإرهاصات العلم الأولى. ويقال إن أول هيئة علمية لم تكن هى «الجمعية الملكية لتقدم العلوم» بل «جمعية يسوع». ولكن فيما تقدمت الحداثة تراجعت الثقة وزادت الأفكار تشدداً. فالقديس توماس الإكوينى درَّس العلم الأرسطى وقت أن كان مثيرا للجدل ودرس آراء الفلاسفة اليهود والمسلمين حين كان معظم معاصريه يؤيدون الحملات الصليبية، لكن الكنيسة التى ظهرت فى أعقاب احتضان الكنيسة الكاثوليكية مقررات مؤتمر ترنت أفسدت تعاليم الإكوينى اللاهوتية وفسرتها على نحو متعصب متشدد كان هو نفسه سينفر منه. وظهرت العقيدة البروتستانتية الحديثة الداعية إلى عصمة التفسير الحرفى للكتاب المقدس من الخطأ فى سبعينيات القرن التاسع عشر على يد هودج ووورفيلد عندما شرع نقد الكتاب المقدس المستند إلى أسس علمية فى هدم «معتقدات» ظلت طويلا

محل تصديق باعتبارها حقائق. وكان هذا الاتجاه تماما كالاتجاه الذى ظهر فى نفس الفترة بدعم من الكنيسة الكاثوليكية وأثار جدلاً كبيراً بشأن عصمة بابا الفاتيكان من الخطأ ويعبر عن تطلع إلى اليقين المطلق فى وقت كان يثبت فيه يوما بعد يوم أن ذلك محض وهم.

واليوم والعلم يخفف نبرة الحسم والقطع التى ميزته سابقا حان وقت العودة إلى لاهوت يتخفف هو الآخر من نبرة التشدد ويبدى تفهماً أكثر لفكرة وجود ما لا سبيل إلى معرفته ويفسح مساحة أكبر للتساؤل وللصمت ولمسائل أخرى مازالت غامضة علينا. ربما نفيد فى هذا السياق من إقامة حوار مع أنماط أكثر عمقا وتدبراً من دعوات الإلحاد الحديثة تنهج النهج السقراطى من أجل نقض أفكار تحولت إلى أوثان نعبدها. قديما كان لفظ «ملحد» يطلق على الناس فى فترات تحول المجتمع من مفهوم دينى إلى آخر حيث اتُهِم بروتاجوراس ويوريبيدس بالإلحاد عندما أنكرا آلهة أوليمب واتجها إلى عقيدة دينية تُمجِّد إلها يفوق كل شىء. وكذلك المسيحيون والمسلمون الأوائل الذين تحولوا عن عبادة الآلهة المتعددة التى عرفها زمانهم فاضطُهِدوا ممن عاصروهم. وسأضرب لك مثلا يوضح رأيى. فعندما تتناول طعاما نفّاذ الطعم أو الرائحة فى مطعم يناولك النادل شرابا يزيل أثر طعم ما تناولته حتى تتذوق الطبق التالى كما يجب. وكذلك النقد الإلحادى الذكى فهو يساعدنا أن نزيل ما علق بأذهاننا من مفاهيم دينية سطحية تعوق فهمنا للمقدس. وقد نجد ضرورة للتوغل فيما يُطلق عليه الصوفية الجانب المظلم من الروح أو سحابة عدم المعرفة، وهو أمر ليس بالهين لأناس اعتادوا الحصول على معلومات فورية بمجرد نقرة على فأرة الكمبيوتر. لكن جِدّة هذه المقدرة السلبية وغرائبها قد تَحمِلنا على إدراك أن تحكيم العقل على نحو صارم ليس سبيل المعرفة

الوحيد فيجب علينا أن نفعل مثل الشاعر الإنجليزى كيتس الذى تعلم فيما ينتظر إلهاما جديداً أن «يتسلح بالقدرة على احتمال وجوده فى دوامة من التردد والحيرة وعدم اليقين، الأسرار الغامضة والشك دون الانغماس فى محاولة الوصول إلى الحقيقة أو العقل».

ولكن ألا توجد وسيلة لترسيخ الالتزام بعدم وجود سبيل إلى المعرفة بالله وتحديد صفاته؟ هل حُكِم علينا بحالة النكوص الأبدى لفكر ما بعد الحداثة؟ ربما يكون اللاهوت الوحيد القابل للبقاء هو «اللاهوت الطبيعى» الذى يكمن فى تجربة البشر الدينية. ولا أقصد بذلك قطعاً الشعور الدينى التقوِى المتقد. فقد رأينا كيف أعرض العلماء والمرشدون الروحيون قديما عن هذا اللون من السلوك الدينى الوضْعِي. وبدلا من البحث عن أسباب غرائبية لبلوغ حالة من الاستطارة والنشوة علينا أن نفعل ما أشار به فلاسفة مثل شلايرماخر وبولتمان وراهنر ولونرجان وأن نتكشف الكيفية التى تعمل بها أذهاننا فى أحوالنا العادية وأن نلاحظ كيف تدفعنا دائماً وبصورة تلقائية وطبيعية إلى إدراك الحقيقة المتسامية التى تتجاوز الخبرة المادية والأدلة العقلانية. وبدلا من البحث عن الله خارج أنفسنا فى الكون من حولنا علينا أن نقتدى بالقديس «أوغسطين» وأن نتجه إلى الداخل الباطنى وندرك الطريقة التى تنقلنا بها الاستجابات العادية إلى إدراك «الأخروية». ولقد رأينا كيف استغل معلمون مثل القديس «دنيس» إمكانات اللغة المحدودة بطبيعتها ليزيد وعى المؤمنين دوماً بمقابل اللغة وهو الصمت. وصدق ما قيل فى بداية هذا الكتاب من أن الموسيقى التى هى نشاط عقلى بما لا يحتمل الشك هى «لاهوت طبيعى» فى جوهرها. ففى الموسيقى يخبر العقل عاطفة مباشرة مجردة تتجاوز الذات وتمزج الذاتى والخارجى.

وكما بيّن باسيل، فلن نعرف أبدا طبيعة الله المنزهة عن كل نقص التى ليست فى متناول الكلمات، لكن بإمكاننا أن نلمح آثارها أو تأثيرها فى عالمنا المحكوم بالحواس الخاضع لقوانين الزمن. ومثال على ذلك هو التأمل واليوجا والطقوس الدينية التى تترك تأثيرا جماليا على الناس والتى إن واظب الإنسان عليها طيلة حياته تركت أثراً واضحا فى شخصيته، أثر هو فى حقيقته شكل آخر «للاهوت الطبيعى». ليس ثمة تحول دينى دراماتيكى ينتج عن «ولادة من جديد» كل ما فى الأمر أنه تحول بطىء يكاد لا يشعر به الإنسان. وقبل كل شىء يجب ألا نغفل عن ممارسة التراحم حتى يتحول إلى سلوك معتاد وكذلك القاعدة الذهبية «طيلة اليوم وكل يوم» والتى تتطلب «تفريغا» دائماً للذات. ما الخروج من أسر ما نفضله ونميل إليه وكذلك قناعاتنا وتحاملنا وتعصبنا إلا «خَطو خارج الذات»، نشوة تأخذ بمجامع النفس. بل كما فسرها دان هوى تلميذ كونفوشيوس: هى التسامى ذاته الذى ننشده. ولن تعطينا هذه الممارسات والسلوكيات معلومات محددة عن الله فهى أبعد ما تكون عن «برهان» علمى. لكن شيئا ما غُلفاً يصعب تحديده يحدث لكل من يُقبل عليها وينغمس فيها بالتزام طقوسى مثلما بدت «الأسرار» الأليوسية تافهة عبثية لمن رفض بإصرار أن يشارك فيها وبكل ما أوتى من طاقة ذهنية.

وكما تلاشت «آلهة السماء» القديمة القصية من أذهان الناس وقلوبهم تلاشى أيضاً الإله الذى تَصوَّره الفلاسفة ثم جاء الإله المسيطر الذى صنعه الدين العلمى الحديث فبالغ فى إكساب الصفات الإلهية وجودا خارجيا وأبعده عن البشر ودفع به إلى «السماوات والبحار البعيدة» تماما كما صور ويليام بليك النمر فى قصيدته الشهيرة. لكن الدين فى الفترة السابقة للعصر الحديث

تعمد «أنسنة» المقدس. فبرهمن أو الروح العليا للكون لم يكن حقيقة نائية بل متماهياً مع الروح الخالدة (atman) فى كل مخلوق. أما كونفوشيوس فقد رفض تعريف ren (التى اقترنت فيما بعد «بالخيْر») لأنها غير مفهومة لمن لم يحققها لكن معناها الشائع فى عصر كونفوشيوس كان «إنسان»، وتترجم أحياناً إلى الإنجليزية human heartedness بمعنى «التحلى بمشاعر إنسانية». فلم يكن المقصود بـ «القداسة» ما هو «غيبى» لكن موقف صيغ بدقة فهذَّب الإنسانية وارتقى بها إلى مصاف قريبة من الألوهية كما فسرها أحد أتباع كونفوشيوس لاحقا. وعندما تأمل البوديون سكينة ووقار وتجرد بودا رأوا فيه تجلياً لفناء النفس فى روح الكون أى النيرڤانا التى لم تكن تُفهم بخلاف هذا. وهكذا تجلت لهم فى هيئة صفات بشرية. وأدركوا أن تلك صفات يتمتع بها البشر بطبيعتهم فإن عملوا بها وساروا على نهج بودا يمكن أن يبلغوها هم أيضا. وكان للمسيحيين تجربة مماثلة فيما تحقق لهم من لمحات قداسة.

أصبح أفراد بعينهم نموذجا لهذا المستوى الرفيع الذاتى من الطبيعة البشرية نتذكر منهم سقراط الذى سار إلى منصة إعدامه دون الانزلاق إلى مهاترة أو تبادل للتهم بل بكرم نفس وابتهاج وسكينة. كما تذكر الأناجيل الأربعة يسوع أثناء احتضاره الأليم وبينما يتجرع اليأس وانقطاع الرجاء إلى منتهاه يغفر لقاتليه ويهيئ لأُمِه ما يكفيها ويقول قولا لينا لواحد كان أعداؤه يسومونه العذاب معه. واللافت أن هذه الشخصيات التى هى بمثابة أمثلة تُحتذَى صارت أكثر إنسانية ورقة ولم يتحولوا إلى أناس يدعون إلى الفضيلة بتزمت وصرامة أو يدعون إلى الأخلاق بعدوانية وتشدد أو يزدرون الخطاة والفاسقين. لقد كان قدامى حاخامات اليهود موضع إجلال باعتبارهم تجسيداً لتعاليم التوراة لأن علمهم وسلوكهم جعل منهم صورة بشرية حية

للأوامر والوصايا الإلهية التى حفظت للعالم بقاءه. أما توقير المسلمين للنبى محمد (صلى الله عليه وسلم) فلأنه «أكمل البشر» الذى كانت حياته رمزاً لتلقى المقدس والانفتاح عليه على نحو مطلق وهو ما يميز المثال الأسمى الكامل للإنسان. وكما يستحيل أن يستطيع جسم غير مدرب أن يقوم بما يقوم به الراقص أو الرياضى من حركات بارعة تبدو لمعظمنا وأنها تفوق مستوى البشر كذلك هؤلاء البشر الذين ارتقوا بقدراتهم الروحية فتجاوزت بهم المعتاد وكشفت لأتباعهم عند إمكانات «إلهية» أو «تنويرية» لم تُستغل بعد فى عامة الناس من رجال ونساء. ومنذ بدء الخليقة مارس البشر رجالا ونساء تكرارا أنشطة دينية شاقة متقدة وطوروا الأساطير والطقوس الدينية والمبادئ الأخلاقية التى واتتهم بلمحات قدسية ساعدتهم على نحو يقصر عن الوصف على الارتقاء بطبيعتهم الإنسانية وتحققها. لم يكونوا متدينين لصواب أساطيرهم وعقائدهم الدينية علمياً أو تاريخياً أو لأنهم كانوا يبحثون عن معلومات تتعلق بأصل الكون أو لتطلعهم إلى حياة أفضل فى الآخرة. ولم يجبرهم رجال دين أو ملوك متعطشون للسلطة على اعتناق دين ما بل اعتنقوه لأن الدين كان عونا لهم ليقاوموا هذا اللون من الطغيان والجور. كانت الغاية من الدين الحياة الزخمة الثرية «الآن وهنا» فالمتدينون طامحون يريدون حياة فياضة بالمعنى وطالما أرادوا أن يجعلوا من نفاذ البصيرة ولحظات الانتشاء التى يرونها فى أحلامهم وأثناء تأملهم فى الطبيعة ومحاورتهم مع البشر والحيوانات جزءاً من حياتهم اليومية. وبدلا من أن يدعوا الأحزان تسحقهم وتملأ نفوسهم بالمرارة سعوا إلى الاحتفاظ بسكينتهم وسلامهم النفسى فى غمار آلامهم. لقد تاقوا إلى الشجاعة التى يقهرون بفضلها الخوف من الموت والفناء وتاقت نفوسهم إلى المضى فى الحياة بكرم نفس وسعة قلب وعدل

وإلى التآلف مع كل جزء من ادميتهم والعزوف عن كل سلوك دنىء يشى بالتكالب على الدنيا والحرص عليها. وبدلا من أن يكونوا ككأس لا طلاوة فيها أرادوا - كما يقول كونفوشيوس - أن يكونوا وعاءً طقوسياً بديعا لتلقّى القداسة التى تعلموا أن يروها فى حياتهم. كما حاولوا أن يمجدوا هذا السر الغامض الذى يعجز عنه الكلام والذى لمسوه فى كل إنسان وأن ينشئوا مجتمعات تُكرِّم الغريب والفقير والمظلوم والمقهور. وكثيرا ما كان نصيبهم الإخفاق لكن وجدوا فى مبادئ الدين إجمالا ما كان عونا لهم على تحقيق ذلك وبيَّن من ثابروا لتحقيق هذا الهدف أن فى استطاعة البشر الفانين أن يبلغوا منزلة أعلى قدسية وأن يفتحوا أعينهم على ذواتهم الحقيقية.

ذات يوم مر كاهن من طائفة البراهما ببودا بينما هو جالس متأملاً تحت شجرة وأذهله ما كان بودا عليه من سكينة وسكون حركة وانضباط نفس واستدعت تلك القوة الهائلة التى تحولت بفضل فكرة المبدع إلى سلام نفسى يثير العجب - صورة فيل له أنياب. فسأله «هل أنت إله يا سيدى؟» «هل أنت مَلَكٌ» أو «روح»؟ فأجابه بودا بالنفى وشرح له أنه ببساطة كشف عن طاقة جديدة فى الطبيعة البشرية فحسب وأنه يمكن العيش فى سلام مع بنى البشر فى هذا العالم المليء بالصراع والألم. ولكن لا فائدة من الاعتقاد بذلك فقط. لن تكتشف صدق كلام بودا إلا إذا اتبعت منهجه واجتثثت الأنانية تماما من جذورها فعندئذ ستتصل إلى ذروة قدراتك وتُنشِّط مناطق فى نفسك عادة ما تكون خامدة فتصبح بشراً أكثر تنوراً وعلماً. وكما قال بودا للكاهن «تذكرنى دوما كإنسان يقظ».

Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca.* Oxford, 1953.

———. *Muhammad at Medina.* Oxford, 1956.

———. *Muhammad's Mecca: History and the Qur'an.* Edinburgh, 1988.

———. *Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of Al-Ghazzali.* Edinburgh, 1963.

Weinberg, Steven. *Dreams of a Final Theory: The Search for the Fundamental Laws of Nature.* London, 1993.

White, Andrew Dixon. *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom.* 2 vols. New York, 1936.

Wittgenstein, Ludwig. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief.* Ed. Cyril Barrett. Oxford, 1966.

———. *Tractatus logico-philosophicus.* Trans. D. F. Pears and B. F. McGuiness. London, 1961.

Yovel, Yirmanyahu. *Spinoza and Other Heretics.* 2 vols. Princeton, N.J., 1989.

Caputo, John. *On Religion.* London, 2001.

———. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion.* Bloomington, IN, 1997.

———. *The Weakness of God: A Theology of the Event.* Bloomington, IN, 2006.

———, with Gianni Vattimo. *After the Death of God.* Ed. Jeffrey W. Robbins. New York, 2007.

Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Enlightenment.* Princeton, N.J., 1951.

Certeau, Michel de. *The Mystic Fable.* Volume 1, *The Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Trans. Michael B. Smith. Chicago, 1992.

Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the 19th Century.* Cambridge, U.K., 1975.

———. *The Victorian Church.* 2 vols. London, 1966.

Clark, J. C. *Meister Eckhart: An Introduction to the Study of His Works with an Anthology of His Sermons.* New York, 1957.

Clarke, Samuel. *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation.* 9th ed. London, 1738.

———. *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Religion.* In Richard Watson, ed., *A Collection of Theological Tracts.* London, 1785.

Clements, R. E. *God and Temple.* Oxford, 1965.

———, ed. *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives.* Cambridge, U.K., 1989.

Coakley, Sarah, ed. *Rethinking Gregory of Nyssa.* Oxford, 2003.

Cohen, A., ed. *Everyman's Talmud.* New York, 1975.

Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages.* London, 1957.

Collins, James. *God in Modern Philosophy.* Chicago, 1959.

Confucius. *The Analects of Confucius.* Trans. Arthur Waley. New York, 1992.

Copernicus, Nicholas. *Nicolas Copernicus: On the Revolutions.* Trans. Edward Rosen. Warsaw and Cracow, 1978.

Cornwell, John. *Darwin's Angel: An Angelic Response to "The God Delusion."* London, 2007.

Cox, Harvey. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century.* New York, 1995.

———. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* New York, 1966.

Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel.* (Cambridge, Mass., and London, 1973.

———. *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel.* Baltimore and London, 1998.

Cross, Richard. *Duns Scotus.* Oxford, 1999.

Cupitt, Don. *Is Nothing Sacred?* New York, 2002.

———. *Taking Leave of God.* London, 1980.

Darwin, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection.* London, 1859.

Barbour, Ian. *Religion in an Age of Science.* San Francisco, 1990.

Barnes, Jonathan; trans. and ed. *Early Greek Philosophy* London, 1987.

Basil of Caesarea. *On the Holy Spirit.* Ed. C. F. H. Johnston. Oxford, 1982.

Bauman, Zymunt. *Modernity and the Holocaust.* Ithaca, NY, 1989.

Belkin, Samuel. *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition.* London, 1961.

Bellah, Robert. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditionalist World.* New York, 1970.

Bloch, Ruth H. *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756–1800.* Cambridge, U.K., 1985.

Bonaventure (John of Fidanza). *The Works of St Bonaventure.* 2 vols. Ed. and trans. Philotheus Boehner and Sister Mary Frances Laughlin SMIC. New York, 1990.

Bossy, John. *Christianity in the West, 1400 to 1700.* Oxford and New York, 1985.

Boyer, Paul. *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors.* London, 2001.

Breuil, Abbe Henri. *Four Hundred Centuries of Cave Art.* Montignac, France, 1952.

Brewster, Sir David. *Memoirs of the Life, Writings and Discoveries of Sir Isaac Newton.* 2 vols. Edinburgh, 1885.

Brown, Callum G. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization, 1800–2000.* London, 2001.

Brown, D. Mackenzie, ed. *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue.* London, 1965.

Buckley, Michael J. *At the Origins of Modern Atheism.* New Haven, Conn., and London, 1987.

———. *Denying and Disclosing God: The Ambiguous Progress of Modern Atheism.* New Haven, Conn., and London, 2001.

Bultmann, Rudolf. *Essays Philosophical and Theological.* London, 1955.

———. *Jesus and the Word.* London, 1958.

———. *Jesus Christ and Mythology.* New York, 1958.

———. *The Gospel of John.* Oxford, 1971.

———. *The Theology of the New Testament.* 2 vols. London, 1952, 1955.

Buren, Paul van. *The Secular Meaning of the Gospel.* London, 1963.

Burkert, Walter. *Ancient Mystery Cults.* Cambridge, Mass., and London, 1986.

———. *Greek Religion.* Trans. John Raffan. Cambridge, Mass., 1985.

———. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Rites and Myth.* Trans. Peter Bing. Berkeley, Los Angeles, and London, 1983.

———. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual.* Berkeley, Los Angeles, and London, 1979.

Bushnell, Horace. *God in Christ.* Hartford, Conn., 1849.

Butler, Jon. *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People.* Cambridge, Mass., and London, 1990.

Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces.* Princeton, N.J., 1949.

———. *Historical Atlas of World Mythologies.* 2 vols. New York, 1988.

———. *Primitive Theology: The Masks of God.* Rev. ed. New York, 1969.

———, with Bill Moyers. *The Power of Myth.* New York, 1988.

Cameron, Euan, ed. *Early Modern Europe.* Oxford, 1999.

———. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex.* Princeton, N.J., 1981.
Darwin, Francis. *The Life and Letters of Charles Darwin.* 2 vols. New York, 1911.
Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas.* Oxford, 1992.
Davies, Oliver. *God Within.* London, 1988.
———. *Meister Eckhart: Mystical Theologian.* London, 1991.
———, and Denys Turner, eds. *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation.* Cambridge, U.K., 2002.
Davies, Paul. *God and the New Physics.* London, 1984.
———. *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning.* London, 1992.
Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker.* London, 1986.
———. *The God Delusion.* London and New York, 2006.
———. *River Out of Eden.* London, 2001.
Deleuze, Gilles. *The Logic of Sense.* Trans. Mark Lester. New York, 1990.
———, and Félix Guattari, *What Is Philosophy?* Trans. Hugh Tomlinson and G. Burchill. London, 1994.
De Lubac, Henri, SJ. *The Drama of Atheist Humanism.* London, 1949.
Dennett, Daniel. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon.* New York, 2006.
Denys the Areopagite. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works.* Trans. Colm Luibheid and Paul Rorem. Mahwah, N.J. and London, 1987.
Derrida, Jacques. *Of Grammatology.* Corrected, ed., and trans. Gayatri Spivak. Baltimore, 1997.
———. *Points . . . Interviews, 1974–94.* Ed. Elisabeth Weber. Trans. Peggy Kamuf. Stanford, Calif., 1995.
Descartes, René. *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology.* Trans. Paul J. Olscamp. Indianapolis, 1965.
———. *Key Philosophical Writings.* Trans. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross. Ed. and intro. by Enrique Chávez-Arvizo. Ware, U.K., 1997.
Dever, William G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel.* Grand Rapids, Mich., and Cambridge, U.K., 2001.
Dewey, John. *Experience and Nature.* La Salle, Ill., 1971.
Diderot, Denis. *Diderot's Early Philosophical Works.* Trans. and ed. Margaret Jourdain. Chicago, 1916.
———. *Diderot: Interpreter of Nature: Selected Writings.* Ed. J. Kemp. New York, 1963.
Dillenberger, John. *Protestant Thought and Natural Science.* Nashville, TN, 1960.
Drake, Stillman, ed. *Discoveries and Opinions of Galileo.* Garden City, NY, 1957.
Draper, John William. *History of the Conflict between Religion and Science.* New York, 1894.
Dupré, Louis, and Don E. Saliers. *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern.* London and New York, 1989.
Dyson, Freeman. *Disturbing the Universe.* New York, 1979.
Eckhart, Meister. *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense.* Trans. and ed. Edmund Colledge and Bernard McGinn. New

York, 1981.
———. *Meister Eckhart: Teacher and Preacher.* Ed. and trans. Bernard McGinn, Frank Tobin, and Elvira Borgstadt. New York, 1986.
Edwards, Jonathan. *The Great Awakening.* Ed. C. C. Goen. New Haven, Conn., 1972.
Eliade, Mircea. *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation in Human Culture.* Trans. Willard J. Trask. New York, 1958.
———. *A History of Religious Ideas.* 3 vols. Trans. Willard J. Trask. London and New York, 1985.
———. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism.* Trans. Philip Mairet. Princeton, N.J. 1991.
———. *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History.* Trans. Willard J. Trask. Princeton, N.J., 1954.
———. *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities.* Trans. Philip Mairet. London, 1960.
———. *Patterns of Comparative Religion.* Trans. Rosemary Sheed. London, 1958.
———. *The Sacred and the Profane.* Trans. Willard J. Trask. New York, 1959.
———. *Yoga, Immortality and Freedom.* Trans. Willard J. Trask. London, 1958.
Esposito, John L., ed. *Voices of Resurgent Islam.* New York and Oxford, 1983.
Esposito, John L., and Dalia Mogahed. *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think, Based on the Gallup World Poll.* New York, 2007.
Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy.* New York and London, 1970.
Fantoli, Annibule. *Galileo: For Copernicanism and the Church.* Trans. George Coyne. Vatican City, 1996.
Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity.* Trans. George Eliot. New York, 1957.
Findlay, J. N. *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-examination.* New York, 1966.
Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred.* New York, 1972.
Finkelstein, Israel, and Neil Asher Silberman. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts.* New York and London, 2001.
Finnocchiano, Maurice A., ed. and trans. *The Galileo Affair: A Documentary History.* Berkeley, Calif., 1989.
Fishbane, Michael. *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology.* Cambridge, Mass., and London, 1998.
———. *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics.* Bloomington and Indianapolis, 1989.
———. *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts.* New York, 1979.
Frank, William A., and Allan B. Wolter. *Duns Scotus: Metaphysician.* West Lafayette, Ind., 1995.
Fredricsen, Paula. *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity.* London, 2000.
Freeman, Charles. *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World.* New York and London, 1999.

Guthrie, W. K. C. *The Greek Philosophers*. London, 1967.
Guttmann, Julius. *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. Trans. David W. Silverman. New York, 1964.
Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Trans. Jeremy J. Shapiro. 2nd ed. London, 1978.
Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Trans., Michael Chase. Intro. and ed. Arnold I. Davidson. Oxford, 1995.
Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York, 2004.
———. *Letter to a Christian Nation*. New York, 2007.
Hatch, Nathan O. *The Democratization of American Culture*. New Haven, CT, and London, 1989.
Haught, John F. *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Louisville, Ky., and London, 2008.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Essays on the History of Philosophy*. Trans. E. S. Haldanne and Frances H. Simson. Atlantic Highlands, N.J., 1983.
———. *The Phenomenology of Mind*. Trans. J. B. Baillie. London, 1931.
Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York, 1962.
———. *Identity and Difference*. Trans. Ioan Stambaugh. New York, 1969.
———. *The Principle of Reason*. Trans. Reginald Lilly. Bloomington, Ind., 1991.
Heisenberg, Werner. *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*. New York, 1971.
Hick, John. *The Existence of God*. London, 1964.
Hill, Christopher. *The World Turned Upside Down*. New York, 1972.
Hitchens, Christopher. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York, 2007.
Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 vols. Chicago and London, 1974.
Holbach, Baron Paul d'. *The System of Nature: or, Laws of the Moral and Physical World, with notes by Diderot*. Trans. H. D. Robinson. New York, 1835.
Holcomb, Justin E., ed., *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction*. New York and London, 2006.
Hudson, Donald. *Wittgenstein and Religious Belief*. London, 1975.
Hume, David. *Principal Writings on Religion Including Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion*. Oxford, 1993.
Huxley, Thomas H. *Science and Christian Tradition: Essays*. New York, 1898.
Ingersoll, Robert G. *The Works of Robert G. Ingersoll*. 3 vols. New York, 1909.
Izutsu, Toshiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal and Kingston, Ont., 2002.
Jaspers, Karl. *The Great Philosophers: The Foundations*. Ed. Hannah Arendt. Trans. Ralph Mannheim. London, 1962.
———. *The Origen and Goal of History*. Trans. Michael Bullock. London, 1953.
Jones, Gareth. *The Blackwell Companion to Modern Theology*. Oxford, 2004.

Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative.* New Haven, Conn., and London, 1974.

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents.* Trans. and Ed. James Strachey. New York, 1961.

———. *The Future of an Illusion.* Trans. and ed. James Strachey. New York, 1961.

———. *Moses and Monotheism.* London, 1990.

———. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis.* Newly trans. and ed. James Strachey. New York, 1965.

———. *Totem and Taboo.* London, 1990.

Friedman, Richard Eliot. *Who Wrote the Bible?* New York, 1987.

Fuller, Steve. *Kuhn vs Popper: The Struggle for the Soul of Science.* London, 2003.

Funkenstein, Amos. *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century.* Princeton, N.J., 1986.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method.* London, 1975.

Galambush, Julia. *The Reluctant Parting: How the New Testament's Jewish Writers Created a Christian Book.* San Francisco, 2005.

Galilei, Galileo. *Dialogues Concerning Two Sciences.* Trans. Henry Crew and Alfonso de Salvio. New York, 1914.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation.* 2 vols. Vol. 1: *The Rise of Modern Paganism.* New York, 1968; vol. 2: *The Science of Freedom.* New York, 1969.

———. *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis.* New Haven, Conn., and London, 1987.

Gilson, Etienne. *L'Esprit de la philosophie medievale.* Paris, 1944.

———. *The Unity of Philosophical Experience.* New York, 1937.

Gilson, Etienne, and Thoms Langan. *Modern Philosophy: Descartes to Kant.* New York, 1963.

Gottleib, Anthony. *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance.* London, 2000.

Gould, Stephen Jay. *The Flamingo's Smile.* New York, 1985.

———. *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life.* London, 2001.

Grant, Edward, ed. *A Source Book in Medieval Science.* Cambridge, Mass., 1974.

———. "The Condemnation of 1277: God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages." *Viator* 10 (1979).

———. *Much Ado About Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages.* Cambridge, U.K., 1981.

Green, Arthur, ed. *Jewish Spirituality.* 2 vols. London, 1986, 1989.

Gregory of Nyssa. *The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa.* Trans. J. H. Strawley. London, 1903.

———. *Commentary on the Song of Songs.* Trans. Casimer McCambley. Brookline, Mass., 1987.

———. *The Life of Moses.* trans. A. J. Malherbe and E. Ferguson. New York, 1978.

———. *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa.* Trans. H. A. Wilson, New York, 1893.

Griffith, Ralph T. H., trans. *The Rig Veda.* New York, 1992.

burgh, 1998.
Lindberg, David C., and Ronald L. Numbers, eds. *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science.* Berkeley, Los Angeles, and London, 1986.
Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding.* Oxford, 1975.
Lossky, Vladimir. *In the Image and Likeness of God.* London, 1975.
———. *The Mystical Theology of the Eastern Church.* London, 1957.
Louth, Andrew. *Denys the Areopagite.* Wilton, CT, 1989.
———. *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology.* Oxford, 1983.
———. *Maximus the Confessor.* London, 1996.
———. *The Origins of Christian Mysticism: From Plato to Denys.* Oxford, 1981.
Lovejoy, David. *Religious Enthusiasm in the New World: From Heresy to Revolution.* Cambridge, Mass., and London, 1985.
Lucas, J. R. "Wilberforce and Huxley: A Legendary Encounter." *The Historical Journal* 22 (1979).
Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition.* Trans. Geoff Bennington and Brian Massami. Minneapolis, 1984.
MacHamer, Peter, ed. *The Cambridge Companion to Galileo.* Cambridge, U.K., 1998.
MacIntyre, Alastair, and Paul Ricoeur. *On the Religious Significance of Atheism.* New York, 1969.
Mackie, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God.* Oxford, 1982.
MacQuarrie, John. *Thinking about God.* London, 1975.
———. *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism.* London, 1984.
Marcel, Gabriel. *Being and Having.* London, 1965.
Marion, Jean-Luc. *God without Being.* Trans. Thomas A. Carlson. Chicago, 1991.
Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870–1925.* Oxford and New York, 1980.
Martin, Michael, ed. *Atheism: A Philosophical Justification* Philadelphia, 1991.
———. ed. *The Cambridge Companion to Atheism.* Cambridge, U.K., 2007.
Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. *Accounting for Fundamentalisms.* Chicago and London, 1994.
———. *Fundamentalisms and Society.* Chicago and London, 1993.
———. *Fundamentalisms and the State.* Chicago and London, 1993.
———. *Fundamentalisms Comprehended.* Chicago and London, 1995.
———. *Fundamentalisms Observed.* Chicago and London, 1991.
Marx, Karl. *Early Writings.* Trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton. London, 1975.
Marx, Karl, and Friedrich Engels. *On Religion.* Intro. by Reinhold Niebuhr. New York, 1964.
Masterson, Patrick. *Atheism and Alienation: A Study in the Philosophic Sources of Contemporary Atheism.* Dublin, 1971.
Mather, Cotton. *The Christian Philosopher: A Collection of the Best Discoveries of Nature, with Religious Improvements.* Facsimile reproduction. Intro. by Josephine K. Piercy. Gainsville, Fla., 1968.

Julian of Norwich. *Revelations of Divine Love.* Trans. Clifton Wolters. London, 1966.

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason.* Trans. Lewis White Beck. Chicago, 1949.

———. *Critique of Pure Reason.* Trans. Norman Kemp Smith. London, 1963.

———. *Religion Within the Limits of Reason Alone.* Trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York, 1960.

Katz, Steven, ed. *Mysticism and Philosophical Analysis.* Oxford, 1992.

Kearns, Edward John. *Ideas in Seventeenth-Century France: The Most Important Thinkers and the Climate of Ideas in Which They Worked.* Manchester, U.K., and New York, 1979.

Keddie, Nikki R. *Religion and Politics in Iran: From Quietism to Revolution.* New Haven, Conn., and London, 1983.

Kenny, Antony. *The Five Ways.* London, 1969.

Kepler, Johannes. *Mysterium cosmographicum: The Secret of the Universe.* Trans. A. M. Duncan. Intro. and commentary by E. J. Aiton. Preface by I. Bernard Cohen. New York, 1981.

Kerr, Fergus. *After Aquinas: Versions of Thomism.* Oxford, 2002.

Khomeini, Sayeed Ruhollah. *Islam and Revolution.* Trans. and ed. Hamid Algar. Berkeley, 1981.

Koestler, Arthur. *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe.* Intro. by Herbert Butterfield. New York, 1963.

Kors, Alan Charles. *Atheism in France, 1650–1729: The Orthodox Sources of Disbelief.* Princeton, N.J., 1990.

———. *d'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris.* Princeton, N.J., 1976.

Koyre, Alexandre. *From the Classical World to the Infinite Universe.* Baltimore, 1957.

———. *Metaphysics and Measurement.* Cambridge, Mass., 1968.

Kuhn, Thomas. *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought.* Cambridge, Mass., 1957.

———. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago and London, 1963.

La Mettrie, Julien Offray de. *Man a Machine.* Ed. and trans. Gertrude Carman Bussey. La Salle, Ill., 1943.

Langford, Jerome L. *Galileo, Science and the Church.* Rev. ed. Ann Arbor, Mich. 1971.

Laplace, Pierre-Simon de. *Exposition du système du monde.* Paris, 1865.

Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy.* Cambridge, U.K., 1985.

Lebvre, Louis. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais.* Trans. Beatrice Gottlieb. Cambridge, Mass., 1977.

Leclercq, Jean. *Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture.* Trans. Catherine Misrahi. New York, 1974.

Leroi-Gourhan, André. *Les religions de la préhistoir: Paléolithique.* Paris, 1964.

———. *Treasures of Prehistoric Art.* New York, n.d.

Levinas, Emmanuel. *On Escape.* Trans. Beltina Bergo. Stanford, Calif., 2004.

———. *Otherwise Than Being or Beyond Essence.* Trans. Alphonso Lingis. Pitts-

Maximus the Confessor. *Maximus Confessor: Selected Writings*. Trans. George C. Berthold. New York, 1985.

McCabe, Herbert, OP. *God Matters*. London, 1987.

———. *God Still Matters*. London and New York, 1992.

McGinn, Bernard, and John Meyendorff. *Christian Spirituality: Origins to Twelfth Century*. London, 1985.

McGrath, Alister. *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*. Malden, Mass., 2005.

———. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford and New York, 1987.

———. *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*. Oxford, 1990.

———. *Reformation Thought*. Oxford and New York, 1988.

———. *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. London and New York, 2005.

McIntosh, Mark A. *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*. Oxford, 1998.

McLeod, Hugh. *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*. Cambridge, U.K., 2003.

Meslier, Jean. *Oeuvres complètes de Jean Meslier*. Ed. Deprun Desne and Albert Seboul. Paris, 1970.

Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York and London, 1975.

Mill, John Stuart. *Three Essays on Religion*. London, 1974.

Monod, Jacques. *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. Trans. Austryn Wainhouse. New York, 1972.

Montefiore, C. G., and H. Loewe, eds. *A Rabbinic Anthology*. New York, 1974.

Moore, James R. *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America*. Cambridge, U.K., 1979.

Moore, R. Lawrence. *Religious Outsiders and the Making of Americans*. Oxford and New York, 1986.

Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities in Islam*. London, 1971.

———. *Islamic Spirituality: Foundation*. London and New York, 1987.

———. *Islamic Spirituality: Manifestations*. London and New York, 1991.

Newton, Isaac. *The Correspondence of Isaac Newton*. 7 vols. Vols. 1–3, ed. H. W. Turnbull. Vol. 4, ed. J. F. Scott. Vols 5–7, ed. A. R. Hall and L. Tilling. Cambridge, U.K., 1959–77.

———. *Opticks, or a Treatise on the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. Foreword by Albert Einstein. Intro. by Sir Edmund Whittaker and L. Tilling. New York, 1952.

———. *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*. Trans. Andrew Motte (1729). Revised by Florian Cajori. Berkeley and Los Angeles, 1962.

———. *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*. Ed. and trans. A. R. and Marie Boas Hall. Cambridge, U.K., 1962.

ture. New Haven, Conn., 1971.
———, ed. *Is Science Nearing Its Limits? Conference Convened by George Steiner.* Manchester, U.K., 2008.
———. *Language and Silence.* London, 1967.
———. *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* London, 1989.
Szasz, Ferenc Morton. *The Divided Mind of Protestant America, 1880–1930.* University, Ala., 1982.
Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View.* London and New York, 1991.
Taylor, Mark C. *Erring: A Postmodern A/Theology.* Chicago, 1984.
Temple, Richard. *Icons and the Mystical Origins of Christianity.* London, 1990.
Thomas Aquinas. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians.* Ed. and trans. M. L. Lamb. Albany, 1966.
———. *St Thomas Aquinas, Summa theologiae: A Concise Translation.* Trans. and ed. Timothy Mc Dermott. London, 1989.
———. *Thomas Aquinas: Selected Writings.* Trans. R. McInery. Harmondsworth, U.K., 1998.
Tillich, Paul. *The Courage To Be.* Glasgow, 1962.
———. *A History of Christian Thought.* New York, 1969.
———. *The Religious Situation.* Trans. H. Richard Niebuhr. New York and London, 1956.
———. *Systematic Theology.* 2 vols. Chicago, 1951, 1957.
———. *Theology of Culture.* London, 1959.
Tindal, Matthew. *Christianity as Old as the Creation, or The Gospel a Republication of the Religion of Nature.* London, 1730.
Toland, John. *Christianity Not Mysterious.* London, 1696.
Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity.* New York, 1990.
Turner, Denys. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism.* Cambridge, U.K., 1995.
———. *Faith, Reason and the Existence of God.* Cambridge, U.K., 2004.
Turner, Frank M. "The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension." *Isis* 69 (1978).
Turner, James. *Without God, without Creed: The Origins of Unbelief in America.* Baltimore, 1985.
Vattimo, Gianni. *After Christianity.* Trans. Luca D'Isanto. New York, 1999.
———. *Belief.* Trans. Luca D'Isanto and David Webb. New York, 1999.
———. *Nihilism and Emancipation.* Ed. Santiago Zabala. New York, 2004.
———. *The Transparent Society.* Trans. David Webb. Baltimore, 1992.
Vermes, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels.* London, 1973.
Vernant, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece.* 3rd ed. Trans. Janet Lloyd. New York, 1996.
Vernon, Mark. *After Atheism: Science, Religion and the Meaning of Life.* Basingstoke, U.K., 2007.
Voltaire. *Philosophical Dictionary.* Ed. and trans. Theodore Besterman. London, 1972.
Ward, Lester. *Dynamic Sociology.* New York, 1883.

Rhees, Rush, ed. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections.* Totowa, N.J., 1981.
Robinson, John. *Honest to God.* London, 1963.
Rolle, Richard. *The Fire of Love.* Trans. Clifton Wolters. London, 1972.
Rorem, Paul. *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis.* Toronto, 1984.
Rousseau, Jean-Jacques. *Emile.* Trans., Allan Bloom. New York, 1979.
———. *The First and Second Discourses.* Trans. Roger T. Masters and Judith R. Masters. New York, 1964.
———. *The Social Contract.* Trans. Maurice Cranston. New York, 1984.
Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism.* New York, 1966.
Rusch, W. G., ed. *The Trinitarian Controversy.* Philadelphia, 1980.
Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus.* London, 1993.
Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith.* Trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart. Edinburgh, 1928.
———. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers.* Trans. John Oman. New York, 1958.
Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism.* New York, 1954.
———. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality.* New York, 1971.
———. *On the Kabbalah and Its Symbolism.* Trans. Ralph Manheim. New York, 1965.
———. *Sabbetai Sevi: The Mystical Messiah.* London and Princeton, N.J., 1973.
Scotus, Duns. *Philosophical Writings.* Ed. and trans. Allan Wolter. Edinburgh, 1962.
Sherrard, Philip, and Kallistos Ware, eds. and trans. *The Philokalia.* London, 1979.
Silverman, R. M. *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage.* Northwood, U.K., 1995.
Sloek, Johannes. *Devotional Language.* Trans. Henry Mossin. Berlin and New York, 1996.
Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages.* Oxford, 1941.
Smart, J. J. C., and J. J. Haldane. *Atheism and Theism.* Oxford, 1996.
Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel.* New York and London, 1990.
———. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts.* New York and London, 2001.
Smith, William Cantwell. *Belief and History.* Charlottesville, Va., 1985.
———. *Faith and Belief.* Princeton, N.J., 1987.
———. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind.* New York, 1962.
———. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion.* London, 1981.
———. *What Is Scripture? A Comparative Approach.* London, 1993.
Southern, R. W., ed. and trans. *Vita sancti Anselmi by Eadmer.* London, 1962.
Steiner, George. *In Bluebeard's Castle: Some Notes towards the Redefinition of Cul-*

Rhees, Rush, ed. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections.* Totowa, N.J., 1981.
Robinson, John. *Honest to God.* London, 1963.
Rolle, Richard. *The Fire of Love.* Trans. Clifton Wolters. London, 1972.
Rorem, Paul. *Biblical and Liturgical Symbols Within the Pseudo-Dionysian Synthesis.* Toronto, 1984.
Rousseau, Jean-Jacques. *Emile.* Trans., Allan Bloom. New York, 1979.
———. *The First and Second Discourses.* Trans. Roger T. Masters and Judith R. Masters. New York, 1964.
———. *The Social Contract.* Trans. Maurice Cranston. New York, 1984.
Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism.* New York, 1966.
Rusch, W. G., ed. *The Trinitarian Controversy.* Philadelphia, 1980.
Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus.* London, 1993.
Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith.* Trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart. Edinburgh, 1928.
———. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers.* Trans. John Oman. New York, 1958.
Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism.* New York, 1954.
———. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality.* New York, 1971.
———. *On the Kabbalah and Its Symbolism.* Trans. Ralph Manheim. New York, 1965.
———. *Sabbetai Sevi: The Mystical Messiah.* London and Princeton, N.J., 1973.
Scotus, Duns. *Philosophical Writings.* Ed. and trans. Allan Wolter. Edinburgh, 1962.
Sherrard, Philip, and Kallistos Ware, eds. and trans. *The Philokalia.* London, 1979.
Silverman, R. M. *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage.* Northwood, U.K., 1995.
Sloek, Johannes. *Devotional Language.* Trans. Henry Mossin. Berlin and New York, 1996.
Smalley, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages.* Oxford, 1941.
Smart, J. J. C., and J. J. Haldane. *Atheism and Theism.* Oxford, 1996.
Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel.* New York and London, 1990.
———. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts.* New York and London, 2001.
Smith, William Cantwell. *Belief and History.* Charlottesville, Va., 1985.
———. *Faith and Belief.* Princeton, N.J., 1987.
———. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind.* New York, 1962.
———. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion.* London, 1981.
———. *What Is Scripture? A Comparative Approach.* London, 1993.
Southern, R. W., ed. and trans. *Vita sancti Anselmi by Eadmer.* London, 1962.
Steiner, George. *In Bluebeard's Castle: Some Notes towards the Redefinition of Cul-*

Selected Bibliography

Abelson, J. *The Immanence of God in Rabbinical Literature.* London, 1912.
Akenson, Donald Harman. *Surpassing Wonder: The Invention of the Bible and the Talmuds.* New York, San Diego, and London, 1998.
Alter, Robert, and Frank Kermode, eds. *The Literary Guide to the Bible.* London, 1987.
Altizer, Thomas J. *The Gospel of Christian Atheism.* Philadelphia, 1966.
———, with William Hamilton. *Radical Theology and the Death of God.* New York and London, 1966.
Anonymous. *The Cloud of Unknowing.* Trans. Clifton Wolters. Harmondsworth, U.K., 1980.
Anselm of Leon. *The Prayers and Meditations of Saint Anselm, with the Proslogion.* Trans. and introduction by Sister Benedicta Ward, SLG. Foreword by R. W. Southern. London, 1973.
Aristotle. *The Basic Works of Aristotle.* Ed. Richard McKeon. New York, 2001.
Atran, Scott. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion.* New York and Oxford, 2002.
Augustine. *The Confessions.* Trans. and ed. Philip Burton. Introduction by Robin Lane Fox. London, 2007.
———. *On Christian Doctrine.* Trans. and ed. D. W. Robertson. Indianapolis, 1958.
———. *The Trinity.* Ed. and trans. Edmund Hill, OP. New York, 1994.
Ayer, A. J. *The Central Questions of Philosophy.* London, 1973.
———. *Language, Truth and Logic.* Harmondsworth, U.K., 1974.
Baggini, Julian. *Atheism: A Very Short Introduction.* Oxford, 2003.
Balthasar, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. Vol. 4, The Realm of Metaphysics in the Middle Ages.* Trans. Oliver Davies, Andrew Louth, Brian McNeill CRV, John Saward, and Rowan Williams. Edinburgh, 1991.
Barker, Margaret. *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem.* London, 1991.

منافذ بيع مكتبة الأسرة
الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم
١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق
مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة - ت : ٢٥٧٧٥٣٦٧

مكتبة مركز الكتاب الدولى
٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة ٢٦ يوليو
١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة شريف
٣٦ ش شريف - القاهرة
ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة عرابى
٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة
ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة الحسين
مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة
ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة ساقية
عبد المنعم الصاوى
الزمالك - نهاية ش ٢٦ يوليو
من أبو الفدا - القاهرة

مكتبة المبتديان
١٣ش المبتديان - السيدة زينب
أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ١٥ مايو
مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز
ت : ٢٥٥٠٦٨٨٨

مكتبة الجيزة
١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة
ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة جامعة القاهرة
بجوار كلية الإعلام - بالحرم الجامعى -
الجيزة

مكتبة رادوبيس
ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة
مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون
ش جمال الدين الأفغانى من شارع
محطة المساحة - الهرم
مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة
ت : ٣٥٨٥٠٢٩١

مكتبة الإسكندرية
٤٩ ش سعد زغلول - الإسكندرية
ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية
التمليك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦
مدخل (أ) - الإسماعيلية
ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس
مبنى الملحق الإدارى - بكلية الزراعة -
الجامعة الجديدة - الإسماعيلية
ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد
بجوار مدخل الجامعة
ناصية ش ١١، ١٤ - بورسعيد

مكتبة أسوان
السوق السياحى - أسوان
ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط
٦٠ ش الجمهورية - أسيوط
ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا
١٦ ش بن خصيب - المنيا
ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)
مبنى كلية الآداب -جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا
ميدان الساعة - عمارة سينما أمير - طنطا
ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى
ميدان محطة السكة الحديد
عمارة الضرائب سابقًا

مكتبة دمنهور
ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتبة المنصورة
٥ ش الثورة - المنصورة
ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف
مبنى كلية الهندسة الإلكترونية
جامعة منوف

مكتبـــات ووكـــلاء
البيع بالدول العربية

لبنان

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
شارع صيدنايا المصيطبة - بناية الدوحة-
بيروت - ت: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣
ص. ب : ٩١١٣ - ١١ بيروت - لبنان

٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
بيـروت - الفـرع الجـديد - شـارع
الصيدانى - الحمراء - رأس بيروت -
بناية سنتر ماريا
ص. ب : ١١٣/٥٧٥٢
فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع -
سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد -
المتفرع من شارع ٢٩ أيار - ص. ب: ٧٣٦٦
- الجمهورية العربية السورية

تونس

المكتبة الحديثة ـ ٤ شارع الطاهر صفر-
٤٠٠٠ سوسة - الجمهورية التونسية .

المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسة العبيكان - الرياض
(ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ - تقاطع
طريق الملك فهد مع طريق العروبة -
هاتف: ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨ .

٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات
والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية -
شارع الستين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ جدة :
٢١٤٨٧ - ت : المكتب: ٦٥٧٠٧٢٢ -
٦٥١٠٤٢١ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨.

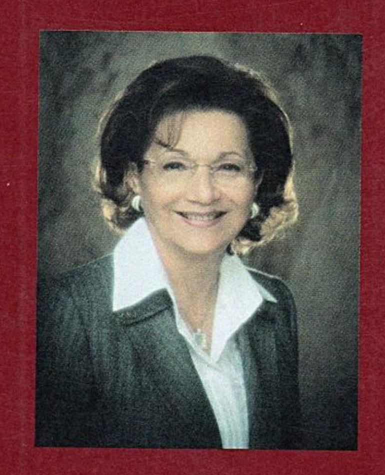
٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع -
الرياض - المملكة العربية السعودية -
ص. ب: ١٧٥٢٢ الرياض: ١١٤٩٤ - ت:
٤٥٩٣٤٥١.

٤ - مؤسسة عبد الرحمن
السديرى الخيرية - الجوف -
المملكة العربية السعودية - دار الجوف
للعلوم ص. ب: ٤٥٨ الجوف - هاتف:
٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠ فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨٠

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع
ت: ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١
فاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازورى العلمية للنشر والتوزيع
عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين
ت: ٩٦٢٦٤٦٢٦٦٢٦ +
تلفاكس: ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +
ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ الأردن.



تذكرت بمناسبة مرور عشرين عامًا على بدء مشروع القراءة للجميع عام ١٩٩٠، حكاية تقول إن الفيلسوف اليونانى "أرسطو" كان معلمًا للإسكندر المقدونى، وإنه استطاع أن يشحن وجدان الإسكندر، ويشحذ رغبته ولعًا بكل أشكال التعليم والقراءة، حتى إن الإسكندر لم يكن يظهر إلَّا وفى يده كتاب، لكن حدث خلال إحدى رحلاته إلى آسيا أن عانى قلة الكتب، فإذ به يأمر أحد قادة جيوشه أن يحضر له بعض ما يقرؤه وكأن هذه الحكاية قد جاء تذكرها بمثابة حساب للنفس عما أنجزناه حتى لا يُعانى أحد قلة الكتب وجودًا وثمنًا، فتجلت مكتبة الأسرة، التى بدأت عام ١٩٩٤، هى المصالحة الواقعية التى تجاوزنا بها تلك المشكلة، تحقيقًا للإتاحة العامة للكتاب، وذلك بالربط بين اتساع إصداراتها المتنوعة فى شتى مجالات المعرفة، والدعم المادى الذى تتمتع به أسعار تلك الإصدارات، فتجعلها فى متناول الجميع. وقد تلازم نشاط مكتبة الأسرة لسنوات عدة مع فعاليات مشروع القراءة للجميع، لكننا أخيرًا أكدنا ضرورة استمرار إصدارات مكتبة الأسرة طول العام، انطلاقًا من حكمة قديمة مازالت تعاصرنا، وهى أن مَن يستطيع القراءة، يستطيع رؤية ضعف مايراه الآخرون.

سوزان مبارك







ISBN# 9789774214937



٥ جنيهات